قراءات نقدية

في

الفكر العربي المعاصر

ودروس في "الهرمينيطيقا" التاريخية

د. محمود إسماعيل

مصر العربية للنشر والتوزيع
القاهرة



قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر

- قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر
- د. محمود اسماعيل
- الطبعة الأولى: ١٩٩٨
- الناشر:

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام – حمامات القبة / القاهرة

ص.ب. : ٥٧٤٠ هليوبوليس غرب

الرمز البريدي ١١٧٧١

هاتف وفاكس: ٢٥٦٢٢٦٨

- الترقيم الدولي: I.S.B.N. 977-5471-19-2
- رقم الإيداع: ٩٧/١٥١١٥

مقدمة

من المعروف أن الفكر العربي المعاصر يعارك أزمة؛ تأسيساً على أزمة الواقع في المجتمعات العربية المعاصرة. ذلك أن الفكر في التحليل الأخير إفراز للواقع وتعبير عنه في ذات الوقت. وعلاقة الفكر بالواقع علاقة جدلية؛ حيث يتبادل الطرفان التأثير والتأثر؛ فيما اصطلح على تسميته بدائرية الأسباب والمسببات.

ونحن في غنى عن رصد أزمة الواقع العربي المهترئ؛ التي ترجع في الأساس لما يسمى "بالظروف الموضوعية" الجامعة لعوامل داخلية وأخرى خارجية؛ تضافرت جميعاً على تخليق مقومات ومكونات الواقع المتردي. بديهي والأمر كذلك؛ أن تعكس أزمة الواقع ظلالها على الفكر العربي الراهن؛ بحيث لم يخطئ المحللون حين حكموا عليه بأنه "فكر أزمة"؛ تركت بصماتها على كافة تياراته وسائر اتجاهاته.

وكتابنا هذا محاولة – في قسمه الأول – لرصد جذور هذه الأزمة وإستبار أسبابها والوقوف على مظاهرها وتجلياتها، وتعليل ذلك كله في إطار الواقع التاريخي. والغاية المتوخاة من هذا القسم تكمن في الطموح إلى إمكانية حلحلة هذه الأزمة على صعيد الفكر؛ من خلال قراءة نقدية لنماذج فكرية تعبر عن سائر التيارات والاتجاهات؛ تأسيساً على قناعة بأن النقد المعرفي الذاتي يمثل الخطوة الأولى على طريق التجاوز. بل يمكن التفكير في حلحلة أزمة الواقع نفسه إذا ما سلمنا بأهمية دور "النخبة المفكرة" في تحليل خريطة الواقع واستلهام الحلول من هذا التحليل؛ لتجاوز الأزمة على صعيد الواقع والفكر في آن.

على أن تجليات الأزمة في الفكر لا تدعو إلى التشاؤم والتثبيط؛ خصوصاً إذا ما وقفنا على حقيقة ثراء الإنجازات الفكرية المعاصرة؛ بغض النظر عن

صوابها أو خطئها. فطالما أفضت التحديات الكبرى إلى استجابات على نفس الدرجة؛ بل إن صيرورة التطور صعدا محكومة في الغالب الأعم بمنعطفات وظروف حرجة؛ تفرز بدورها حلولاً ناجعة لتجاوز تلك الظروف.

تأسيساً على ذلك؛ يتصدى المؤلف لتحليل ونقد عدد من الأطروحات الفكرية لمفكرين عرب حاولوا توصيف هذه الأزمة، وقدموا إسهامات وإنجازات وإن اختلفت في منطلقاتها ومناهجها؛ إلا إنها توخت جميعاً نفس الغايات وذات الأهداف؛ لا لشيء إلا لكونها انطلقت من معطيات واحدة.

أما القسم الثاني من الكتاب؛ فهو يخدم قسمه الأول. إذ أثبت البحث أن الاختلاف بين سائر اتجاهات الفكر العربي المعاصر يتعلق أساساً بإشكالية المنهج؛ خصوصاً في مجال التفسير والتنظير. والأنكى أن يعول البعض في هذا الصدد على مناهج تحليلية تفكيكية عاجزة - بداهة - عن ولوج هذا المجال. كما وأن بعض المناهج المعتمدة في التفسير - كالمنهج المادي التاريخي والمنهج النفسي - قد طبقت بطرائق "آلية" ومعتسفة الأمر الذي فرغها من إيجابياتها وصلاحياتها في مجال التطبيق.

لذلك عولنا على تقديم أطر نظرية تعالج الجديد في هذه المناهج وتعرف بها من ناحية، ثم طبقناها لتفسير بعض الموضوعات (الملغزة) في التاريخ العربي الوسيط من ناحية أخرى؛ بهدف إثبات أهمية كل منها حسب طبيعة الموضوعات المدروسة.

ويحدونا الأمل في أن يكون عملنا هذا إسهاماً إيجابياً يستضئ به الدارسون في مراجعة الكثير من الأحكام الجائرة في دراساتهم السابقة.

والله ولي التوفيق؛

١٠ إبريل ١٩٩٧

محمود إسماعيل

القسم الأول

قراءات نقدية

في الفكر العربي المعاصر

نقد نقد العقل العربي

******

يعد هذا الكتاب هو الجزء الأول من مشروع لجورج طرابيشي لنقد فكر المفكر المغربي محمد عابد الجابرى.

والحق أن مشروع الجابرى أثار وما زال يثير الكثير من الانتقادات التي كان آخرها كتاب جورج طرابيشي الذي نحن بصدد عرضه ونقده.

فقد سبقت انتقادات طرابيشي محاولات كثيرة في العالم العربي لعل من أشهرها كتابات تلامذة الجابرى نفسه في المغرب؛ من أمثال كمال عبد اللطيف وسالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي وطه عبد الرحمن.

وفي سوريا تصدى طيب تيزيني وعزيز العظمة لمناقشة أطروحات الجابرى بمنهجية أكثر رصانة؛ حيث عولا على كشف "لا تاريخية" الطروحات الجابرية برغم بريقها. وفي نفس المنحى كانت إسهامات محمود أمين العالم ومحمود إسماعيل في مصر في هذا الصدد، فضلاً عن انتقادات حسن حنفي التي اختطت طريقاً مغايراً اتسم بالسجالية بشكل واضح؛ تلك السجالية التي ميزت أيضاً انتقادات تركي الحمد لفكر الجابرى، وإن غلب عليها المحاجاة الساذجة في بعض الأحيان.

هذا فضلاً عن محاولات أخرى كثيرة لا يتسع المجال لذكرها تنهض جميعاً على خطورة مشروع الجابرى وتأثيره الإيجابي - بغض النظر عن جوانب قصوره - من حيث إثارة حوار خصب شغل وما زال "الإنتليجنسيا" العربية المعاصرة، وحرك فيها فضيلة الحوار النقدي وما استلزمه من عودة إلى التراث من ناحية ومواكبة للحداثة التي فتح الجابرى بابها من خلال تعويله في مشروعه على الثورة المنهجية والإبيستمية الغربية المعاصرة من ناحية أخرى.

وحسبنا على ذلك تدليلاً، مشروع جورج طرابيشي الذي نحن بصدده والذي يمثل في مغزاه تعبيراً عن فضل الجابرى في إلقاء حجر كبير في بركة الفكر العربي الآسنة. لقد عكف جورج طرابيشي قرابة أعوام ثمانية يدرس وينقب ويحقق من أجل الإعداد لمحاورة الجابرى. وإذ شمل هذا الإعداد دراسة سائر كتابات الجابرى، فقد شمل أيضاً دراسة مظانه في التراث العربي الإسلامي واليوناني والأوروبي الحديث والمعاصر (ص٧). وإن كنا نشكك من جانبنا في مصداقية هذا الزعم؛ خصوصاً إذا ما وقفنا على حقيقة ندرة مظان التراث العربي الإسلامي في كتاب جورج طرابيشي.

وبرغم جدة منهج طرابيشي؛ من حيث تفكيك الإشكاليات التي طرحها الجابرى كمنهج أساسي لمناقشة أحكامه وأطروحاته وتميزه عن مناهج سابقيه، وبرغم براعته في متابعة المظان التي أعتمد عليهما الجابرى وكشفه عن زيف شواهده – على حد قوله – إلا أنه لم يقدم جديداً يتجاوز انتقادات دارسي فكر الجابرى السابقين. ويرجع ذلك في تصورنا إلى انسياقه وهو ينتقد منهج الجابرى ومقولاته إلى منزلق التسليم بأهم أطروحاته عن "عقل عربي" مجرد ومطلق وعام.

لقد كشف جورج طرابيشي في المبحث الأول من كتابه عن اقتباس الجابرى مفهومه الإبيستمى عن العقل ونظريته من محاولات عربية سابقة، فضلاً عن أخرى أوروبية من أشهرها كتبات لالاند وليفي شتراوس. بل أن الجابرى الذي تعمد ألا يشير إلى مراجعه لم يقرأ هذين المرجعين أصلاً وإنما لجأ إلى إحالات إليها عند فوكييه في "معجمه الفلسفي" (ص١٨) والأخطر كشفه عن أخطاء "جابرية" في الترجمة والفهم فضلاً عن التحريف أحياناً.

كما كشف عن مظان المصطلحات التي زعم الجابرى نحتها، كما هو الحال بالنسبة لمصطلح "العقل المكون" و"العقل المكوَّن".

وقد انتهي جورج طرابيشي في هذا المبحث إلى نتيجة مهمة؛ وهي أن الجابرى إعتسف تقسيمه وتجزئته "للعقل العربي" إلى عقل "برهاني" وآخر "بياني" وثالث "عرفاني"، كذا تصور الجابرى الخاطئ عن "صراع" بين العقول الثلاثة انتهي بانتصار العقل "العرفاني". وأبرز ما أسفر عن تلك "القسمة الضيزى" من أحكام خاطئة في تثمين فلاسفة الإسلام، ولاحظ كيف أهدر "الجابرى" "التاريخية" بما تقتضيه من تسليم "بالحركة" و"الصيرورة" من خلال "السيرورة". كذا وقف على خطأ فادح – بل خطيئة – للجابرى عندما إعتسف لحكم على "عقل عربي" ثابت تأصل وتأسس خلال القرن الثاني الهجري إبان "عصر التدوين (ص٢٢).

وعندنا أن تلك الانتقادات جميعاً سبق إليها الكثيرون من دارسي فكر الجابرى؛ خصوصاً في كتابات محمود أمين العالم ومحمود إسماعيل وطيب تيزيني وعزيز العظمة.

مع ذلك يحسب لجورج طرابيشي وقوفه على حقيقة أن اعتقاد الجابرى بعقل مطلق وثابت وعام، هو الذي أوقعه في مزالق أخرى كنتيجة؛ مثل مقولات "موت العقل البرهاني" العربي والانحياز إلى الفكر "السني"، والقول بالقطيعة الإبيستمولوجية بين المشرق والمغرب، وحكمه على الفكر العربي المشرقي بالتهويم الصوفي والمغربي بالعقلانية (ص٢٤).

في الفصل الثاني، قدم المؤلف دراسة مهمة عن "التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل" عند الجابرى؛ معولا فيها على أمرين أولهما: إثبات اقتباس الجابرى مقولاته في التمييز بين العقل العربي والعقلين الأوروبيين اليوناني والحديث عن مظان عربية وأجنبية لم يشر إليها، والثاني وقوعه في منزلق "المركزية الإثنية" للفكر بما يعد سقطة من مفكر كبير.

من أجل برهنة هذا الانتقاد؛ طرح المؤلف مقولة متعارفا عليها بين دارسي تاريخ الفكر خاصة ودارسي الحضارات عامة وهي أن "العقل البشرى

ثمرة تراكم تاريخي" (ص٥٧)، وأن سائر الشعوب لعبت دوراً وقدمت إسهامات في تطور الفكر، آخذا على الجابرى إغفاله هذه الإسهامات من قبل الحضارات القديمة الصينية والهندية، وحضارات الشرق الأدنى القديم ومصر الفرعونية، مؤاخذا إياه في النظر إلى عطائها الفكري باعتباره "سحراً وشعوذة" لا ترقى إلى درجة التفكير العقلي.

وقد نجح جورج طرابيشي في إثبات أن اصطلاح "التفكير في العقل بالعقل" الذي زعم الجابرى أنه من عندياته، مقتبس من كتابات عربية وأوروبية سابقة، خصوصاً عند محمود قاسم "ولالاند"؛ بل إن الأخيرين أخذاه قبلا من "هيجل" (ص٣١). واعتبر صمت الجابرى عن ذكر مظانه بأنه مما يدخل في "باب السرقات الأدبية" أو "الفكرية".

دخل المؤلف في جدل طويل لإثبات خطأ نظرية "مركزية الفكر". وما كان بحاجة لبذل هذا الجهد بالنسبة لبديهية معروفة عند الدارسين. (راجع كتابنا: الإسلام السياسي، ودراستنا عن "القطيعة الإبستمولوجية" بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة؟). وما كان المؤلف بحاجة أيضاً لإبراز دور الحضارات السابقة في الفكر ليثبت أن اليونان أفادوا منها (راجع كتابنا: تاريخ الحضارة الإسلامية). لكنه أفلح في تقديم قرائن مهمة عن انطواء الفكر اليوناني على الكثير من "الأفكار السحرية المشعوذة"، وبالمثل وفق في إثبات الكثير من سمات التفكير العقلاني في فكر الحضارات الآسيوية القديمة. ومن أجل ذلك أفاد كثيراً من مقولات "دودس" في كتابه "الإغريق واللامعقول" (ص٤٦ وما بعدها)، مفندا الدعاوى القائلة "بالمعجزة" اليونانية. ما كان المؤلف بحاجة أيضاً لإثبات "اللامعقول" في الفكر الإسلامي، فتلك بديهية معروفة تغني عن "عرضه المدرسي" – على حد قوله – الذي جيش له البراهين والقرائن المعروفة سلفا (ص١١٥).

خلاصة القول إن المؤلف لم يطلع على انتقادات الباحثين السابقين لمقولات الجابرى في هذا الصدد ولعله اطلع ثم لاذ بالصمت – شأنه شأن الجابرى – ليثبت جهداً خاصاً له بخصوص انزلاق الأخير إلى منزلق القول "بالمركزية الفكرية الإثنية". وحسبنا الحكم على الجابرى ومقولاته في هذا الصدد بأنها "ترديد لآراء رخيصة عفي عليها الزمن باعتراف الكثيرين من المفكرين الأوروبيين" بل القول بأن ما قدمه يعد "إستشراقاً عربياً جديداً" بسبب عدم القدرة على الإنعتاق من "التبعية الفكرية" للغرب (راجع: المجلد الثالث من الجزء الثاني من كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

وفي المبحث الثالث المعنون "هجاء العقل العربي بالضدية مع العقل اليوناني"، يفطن المؤلف إلى حقيقة إهدار الجابرى قيمة العقل العربي بطريقة غير مباشرة وبمنهج متعسف وهو "الضدية" عن طريق المقارنة بالعقل اليوناني الذي يعتبره الجابرى عقلاً برهانياً في مقابل العقل العربي ذي البنية الميتافيزيقية (ص١١٩). وبذلك يدعم نظرية المركزية الأوروبية باعتبارها تمثل المحتكر الوحيد للفكر العقلاني، وذلك باستبعاد الفكر الشرقي برمته.

ويندد المؤلف بالرؤية "الجغرافية" للفكر عند الجابرى على حساب النظرة التاريخية. وينتهي إلى طرح بديل عادل وتاريخي حين يجعل "عالم البحر المتوسط" مؤئلاً هاماً للفكر الإنساني؛ مقتبساً آراء "بروديل" عن "الدائرة الآرسامية" (ص١٢٣) أو "الثقافة الكوزموبوليتية المتوسطية" (ص١٤٧).

وتأسيساً على ذلك تحدث عن ميراث "مدرسة الإسكندرية" والمدارس الهللينستية الأخرى في الشرق، معتبراً إياها الممثل الحقيقي للثقافة اليونانية (ص١٢٨)، معولا في ذلك على "وحدة الثقافة" لا العصبية الإثنية (ص١٣٢). وفي نفس طويل استعرض المؤلف صيرورة وسيرورة الفكر اليوناني في محاولة لإثبات انتماء أشهر أعلامه إلى الجزر الأيونية وليس إلى "أثينا" الأوروبية (ص١٣٣ وما بعدها) كما انتقد المظاهر الأسطورية والميتافيزيقية

التأملية في الفلسفة اليونانية ونحا باللائمة على اليونان لإهدار فكر السوفسطائيين الذي يعد في نظره من أهم منارات تاريخ الفكر الإنساني، كما ألح على إبراز طغيان "المثالية" الأفلاطونية وإهدار "العقل" ومحاكماته. (ص ١٣٦ و١٣٧).

ثم استعرض المؤلف دور الشرق في تبني الهللينية بعد أن اندثرت في بلاد اليونان واعتبر "الأفلاطونية المحدثة" عطاء فكرياً شرقياً (ص١٤٤) ونعى على "الجابرى" عدم فهم صيرورة الفلسفة في العالم القديم وعجزه عن استيعاب حقيقة "الاستمرارية الحضارية" التي يمكن من خلالها فقط مقاربة دراسة العقلين العربي واليوناني معاً (ص١٤٧) وذهب إلى أن العلاقة بينهما "علاقة شراكة" لا علاقة تضاد. (ص١٤٨).

ومعلوم أن هذا الانتقاد سبق أن وجهه الكثيرون إلى رؤية "الجابرى" ومنهجه الذي "يطحن بطحن المركزية الأوروبية" (ص١٢٨) (راجع ما سبق أن أثبتناه في هذا الصدد بكتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، المجلد الثالث من الجزء الثاني)، ومع ذلك وفق المؤلف إلى انتقاد جديد يكمن في منهج الجابرى الانتقائي بصدد دراسته للفكر اليوناني (ونرى أنه طبقه أيضاً في دراسة الفكر الإسلامي). كذا تتبع مقولات الجابرى عن "اللوجوس" و"النوس" وتوصل إلى أنه نقلهما دون فهم أحياناً فهي "ملطوشة" حسب تعبيره من كتاب "الفكر اليوناني وأصول الروح العلمي" لمؤلفه "ليون روبان" (ص١٥٣) وأرجع الكثير من أخطاء الجابرى في أحكامه إلى هذا الفهم اللاتاريخي لرحلة الفكر الإنساني، الذي تعامل معه بمنهج بنيوى تفكيكي عاجز عن رصد معالمه ومنعطفاته (راجع دراستنا: القطيعة الإبستيمولوجية... حقيقة أم خرافة؟ لتقف على المزيد من المعلومات في هذا الصدد).

إن هذا المنهج هو المسئول عن "التهوين من حمولة الثقافة اليونانية من الأسطورة والتهويل من حمولتها من العقل" (ص١٦٢) مكرساً ما أسماه المؤلف "إمبريالية العقل" (ص١٦٤) وتوظيفها لتكريس التبعية الثقافية للغرب (وتلك

ملاحظة سبق أن سجلناها في دراسة سابقة؛ حيث حكمنا على فكر الجابرى عموماً بأنه إستشراق عربي جديد).

يضيف المؤلف خطأ زعم "الجابرى" "بتغريب" الفكر اليوناني وتضمينه مثالية ذهبية (ص١٦٧) منتحلاً في ذلك آراء "إرنست رينان"، وهو أمر سبق لنا تسجيله أيضاً كما ألح عليه الكثيرون من النقاد الذين لم يشر المؤلف إلى أي منهم. وبالمثل اقتبس المؤلف من "أميل برهييه" للتدليل على إسهامات الفكر الشرقي في تأسيس الفكر اليوناني وتطويره (ص١٦٨) تأسيساً على بديهية معروفة هي أن "الفلسفة لا تحدها حدود جغرافية ولا فواصل تاريخية". واختتم المؤلف هذا المبحث بنقد الفكر اليوناني في شئ من المبالغة؛ حين اعتبره في التحليل الأخير نتاج التأمل ليس إلا (ص١٨٥). وبالغ أيضاً في رفض اعتبار لفكر اليوناني أساساً للفكر الغربي الحديث (ص١٩٠).

وعندنا أن المؤلف أرهق نفسه وأرهق القراء حين قام بدراسات مطولة و"مدرسية" تعد نتائجها بالنسبة للمتخصصين مجرد بديهيات معروفة. لقد سيق إلى هذا المنزلق تحت تأثير منهجه "السجالى" في نقد فكر محمد عابد الجابرى.

خصص المؤلف المبحث الرابع لدراسة "تطور مفهوم العقل في الحداثة الأوروبية" وقدم دراسة نقدية تاريخية رائعة عن تطور هذا المفهوم رداً على زعم الجابرى بوجود "عقل كوني ثابت ومطلق" متهماً إياه باللاتاريخية من جهة، وبالقراءة الخاطئة والقاصرة للفلسفة الأوروبية الحديثة من جهة أخرى، وذلك بالتعويل على مظان "مدرسية" و"معجمية" في الغالب الأعم.

وقد استهدف المؤلف من هذا العرض المطول والواثق دفع مقولات الجابرى التي ضببت رؤيته للعقل العربي العرفانى من خلال وضعه في مقابلة مع العقل "اليوناني" و"العقل الأوروبي الحديث"، أي نفى صفة العقلانية عن العقل العربي (ص١٩٣). (وقد سبق لنا دحض مقولة العقل الثابت هذه في مقدمة الجزء الثاني من مشروع سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

ويأخذ المؤلف على الجابرى آفة الانتقائية بل "التزوير" عندما قصر العقل الأوروبي الحديث وابتسره في فلسفات مالبرانش وديكارت وسبنيوزا وهيجل؛ ضارباً صفحاً عن أهم مرتكزاته التي مثلها نيوتن وغاليليو وبويل الذين "صنعوا" الثورة العلمية التجريبية في أوروبا (ص١٩٤).

ويميز المؤلف بين الاتجاهين، فيعزو الأول إلى الأنموذج اليوناني التأملى اللاهوتي، والثاني إلى معطيات الثورة العلمية التجريبية؛ إذ يرى المؤلف أن "مالبرانش" وفلسفته امتداد للديكارتية (ص١٩٧). وهو حكم نتحفظ عليه من جانبنا؛ إذ حسب الأخيرة تحريرها العقل البشرى من أوهام التيولوجيية والميتافيزيقية والخرافة، بحيث مهدت للثورة العلمية التجريبية.

بالنسبة لفلسفة "مالبرانش" يأخذ المؤلف على "الجابرى" اعتباره ممثلاً للعقل الأوروبي الحديث (ص١٩٨) ويتهمه بعدم الإطلاع على أعماله الكاملة (ص١٩٩)، ويتهمه كذلك "بالتلفيق" في تركيب شواهده العلمية (ص٢٠٠). وإذ لا يحق لنا الجزم بصدق هذا الاتهام بخصوص الفلسفة الأوروبية الحديثة – لقصور شخصي – فإننا نؤكدها بالنسبة لدراسات "الجابرى" في التراث العربي الإسلامي.

يحاول المؤلف عقد مقارنة بين دور "مالبرانش" المعوق للفكر العقلاني ودور الغزالى في تعويق مسيرة الفكر العربي الإسلامي من حيث إنكارهما معاً للسببية وقوانين الطبيعة (ص٢٠٥) فالسببية عندهما "ظرفية" لا تنفى "العلة الإلهية" المهيمنة على الطبيعة (ص٢٠٦). كما ذهب المؤلف إلى ضآلة معرفة الجابرى بفلسفة تتحدث عن "عقل كوني" يطابق بين الأشياء والعقل (ص٢٢٦).

ثم يخوض المؤلف في جدل طويل واثق وسجالى، لينتهي إلى أن التيار العلمي التجريبي في الفكر الأوروبي عديم الصلة بالفلسفة اليونانية، وأن هذا التيار الذي مثله "بيكون" و"لوك" و"هيوم" و"جيمس" هو الممثل الحقيقي للفكر الأوروبي الحديث. وينعى على الجابرى تجاهله تماماً (ص٢٢٨) وهو التيار

الذي إنعتق من "هيجل" وتأثيره حول فكرة "التطابق" بين العقل والطبيعة. ويرد ذلك لأسباب تاريخية مؤداها أن فلسفة هيجل رهينة معطيات تاريخية مسيحية؛ بينما كان التيار العلمي التجريبي تعبيراً عن الثورة الصناعية (ص٢٤٦).

كما أخذ المؤلف على "الجابرى" بالمثل عدم فهمه فلسفة "باشلار"؛ بوضعه ضمن التيار التأملى العقلاني الميتافيزيقى؛ في حين اعتبره المؤلف متجاوزاً لفلسفته حين اعتبر العلاقة بين الواقع والفكر علاقة تغيير دائم يحسمها التطور العلمي التجريبي في النهاية؛ فتحدث لذلك عن "واقع مخبري" أو "فكر مخبري" (ص٢٤٧) بل في هذا الإطار تحولت "المعرفة" من كونها "واقعاً مفسراً" إلى "فكر مطبق" (ص٢٤٧) فتجاوز بذلك مقولة "العقلانية المغلقة" والمتأملة طارحاً "عقلانية تطبيقية" كبديل (ص٢٤٨).

ويعلل المؤلف شطط أحكام الجابرى عموماً في فهم الفلسفة الأوروبية الحديثة بضحالة وضآلة مصادره التي اقتصرت على "المعاجم"، ناهيك عن أخطاء الترجمة وتضبيب المفاهيم (ص٢٥٠ وما بعدها) ويدلل المؤلف على ذلك بمفهوم لفظ Ration على سبيل المثال. يتهم المؤلف "الجابرى" أيضاً بعجزه عن استيعاب فلسفة "كورنو" (ص٢٥٢، ٢٥٣)، كذا بعدم الإطلاع على مؤلفاته فوقع في أخطاء كثيرة تتعلق بالمفاهيم، وضرب لذلك مثلاً بمفهوم "السببية" الذي لم يميز الجابرى بين دلالاته في مجال "العلم" ودلالاته في مجال "الفلسفة" (ص٢٥٤، ٢٥٥).

وبالمثل نعى عليه آفة "الانتقائية" في قراءته كتاب "جان أولمو" عن "الفكر العلمي الحديث"، إذا اقتصر على الفصلين الثامن والتاسع ويتعلقان "بالعقل" و"معقولية الأشياء" وذلك لخدمة مقولته عن "العقل الكوني" بينما أحجم عن قراءة الفصل الخاص بمفهوم "الحقيقة" (ص٢٥٨) الذي يؤكد فيه كاتبه على "نهاية الحقيقة المطلقة" ويطرح كبديل مفهوم تجديدها من خلال تجدد العلم أي القول "بتاريخية العقل".

لقد كشف المؤلف خطأ مقولة الجابرى عن "عقل داخلي ثابت" يختلط وقانون اللغة المطلق الشارط لسائر العقول الحضارية (ص٢٦٠) وهو حكم اعتبره المؤلف نتيجة عدم فهم الجابرى لمصادره الثلاثة "لالاند - باشلار - أولمو"؛ أو بالأحرى تأويلها بما يخدم مقولته عن "العقل الكوني" التي قرأ من خلالها "العقل العربي" (ص٢٦١).

حاول المؤلف أخيراً أن يثبت انطواء الفكر العربي على إرهاصات تغاير فكرة "الكونية المطلقة للعقل" كما هو الحال عند أبو سعيد السيرافى والفارابي (ص٢٦٥)، وذلك من أجل دحض رؤية الجابرى عن "القوانين الأساسية" (ص٢٦٧) التي ظلم من خلال تطبيقها "العقل العربي" فاعتبره "عقلاً مستقيلاً". في مقابل ذلك طرح المؤلف مقولة "تاريخية العقل" التي أهدرها الجابرى تماماً حين تحدث عن "السببية" - مثلاً - باعتبارها "سببية مطلقة" (ص٢٧٣) حيث يرى أن العلاقة بين السبب والمسبب ثابتة؛ بحيث "كلما وجد السبب وجد المسبب". لقد حكم المؤلف بأن حكم الجابرى هذا ينافى روح العلم الحديث الذي أفرز "سببية دائرية ذات علائقية متبادلة" (ص٢٧٧).

وفي المبحث الأخير عن "العقل والعقلية"، يفند المؤلف مفهوم "الجابرى" عن العقل الذي هو - في نظره - "يمثل التصور العلمي في أرقى مراتبه" بينما يرى المؤلف أن المفهوم الحقيقي للعقل هو "مفهوم فلسفي تخالطة التباسات الميتافيزيقا على مدى خمسة وعشرين قرناً من الزمان". ويفضل المؤلف مصطلح "العقلية" الذي هو نتاج جهود مدرسة "الحوليات" والذي يعنى أنه "مرآة المكان - الزمان - الثقافة"؛ أي التراث المشترك للمتعاصرين في مكان وزمان خاص (ص٢٨٣). والصواب فيما أرى هو استبدال مصطلح "العقلية" بمصطلح "الذهنية".

واستخدام "الجابرى" مصطلح "العقل" ليس بريئاً لأنه يفترض وجود "عقل" ثابت ومطلق وفطري وقار؛ على عكس "الذهنية" ذات السمة التاريخية التي تعدد وتنوع الخطابات الكامنة في "بنية" واحدة.

ويذهب المؤلف إلى أن "الجابرى" يعول على قراءة في جوهرها ثابتة وذات نزعة عنصرية واحدية، وربما جغرافية، (ص٢٨٦) كما يحلو لأصحابها من أمثال "هيجل" و"رينان" (ص٢٩١). ويرى أن "الجابرى" طبق رؤيته تلك في دراسة التراث العربي الإسلامي الأمر الذي جعله يتحدث عن "غرفانية صوفية مشرقية ظلامية" وعن "عقلانية مغربية"، كذا عن "قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب"، وعن فكر يوناني عقلاني وآخر عربي بياني وعرفاني (ص٢٩١). وقد سبق لنا الوقوف على هذا التفسير في دراستنا لمشروع "الجابرى" في أكثر من مؤلف (راجع: القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، حقيقة أم خرافة؟، الجزء الثاني من سوسيولوجيا الفكر الإسلامي).

لقد درس الجابرى فلاسفة الإسلام على أساس رؤيته تلك (ص٢٩٢) فحمل على الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، ومجد ابن رشد وابن باجة وابن طفيل، بل وابن تومرت رغم أن آراءه التوفيقية لا تسمو إلى مرتبة الفكر.

إن اعتقاد الجابرى بعقل واحد وثابت وفطري جعله لا يقيم وزناً للتاريخ؛ بينما وضع اعتباراً للجغرافيا (ص٢٩٣)؛ بل سبق أن ذهبنا إلى أنه فسر التاريخ بالجغرافيا.

وفي هذا الإطار نعى المؤلف عليه انزلاقه إلى أحكام قيمة لا تاريخية؛ عندما تحدث مثلاً عن الأعرابي ولغته التي صنعت الفكر العربي الإسلامي وشكلت "عقله" (ص٢٩٤) والأنكى اعتباره "العقل" اليوناني معياراً وأنموذجاً يقاس عليه. وقد فات المؤلف الإشارة إلى تضارب أحكام الجابرى بشأن مرحلة تأسيس "العقل العربي"؛ فتارة يردها إلى عصور ما قبل الإسلام، وأخرى إلى

زمن "التدوين" في العصر العباسى الأول. ومعلوم أن عناصر غير عربية هي التي اضطلعت بمهمة التدوين بما يفت في مصداقية تصنيف الجابرى للعقول حسب الجغرافيا الإثنية.

وقد أفاض المؤلف في دحض مقولات "الجابرى" المنحازة للغة اليونانية والمتحاملة على العربية؛ مفيداً في ذلك من دراسات مهمة في فقه اللغة (ص٢٩٦، ٢٩٧). ثم انتقل إلى الفكر اليوناني ووسمه بالتعالي عن مبدأ التغير وقانون التولد والفساد؛ الذي هو قانون الزمان البشرى (ص٢٩٨، ٢٩٩) مفرقاً بين مفهوم الزمان الفلسفي ومفهومه عند اليونان الذي يعنى "الأبدية" (٣٠٢) ومفنداً لحكم الجابرى بقول اليونان بأزلية العالم وقول فلاسفة الإسلام بحدوثة (ص٣٠٣) ضارباً أمثلة عن "الدهرية" وأبى حاتم الرازى وغيرهما؛ ممن قالوا بقدم العالم (ص٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥) مفيداً من كون هؤلاء مشارقة وكون ابن رشد مغربياً يوفق بين القدم والحداثة؛ في دحض حكم الجابرى عن "غنوصية" فلاسفة المشرق وعقلانية فلاسفة المغرب.

كشف المؤلف بعد ذلك عن خطأ ما ذهب إليه "الجابرى" عن اتسام العقلية اليونانية بالتعددية والديمقراطية وتبجيل المجتمع المدني وسمو الفكر السياسي والاجتماعي بوجه عام، بينما اتصفت العقلية العربية – في نظره – بالبداوة والطغيان والفساد؛ وذلك من خلال قراءة خاطئة لبعض النصوص الخلدونية.

يرى المؤلف أن الجابرى فضلاً عن تأويله القاصر لتلك النصوص؛ حرف فيها وسكت عن بعضها؛ على طريقة لا تقربوا الصلاة... (ص٣١٨) كما تابع ما كتبه الجابرى في كتابه "العصبية والدولة" وما كتبه في كتابه "التراث والحداثة" عن ابن خلدون، وكشف عن تمجيد الجابرى له في الكتاب الأول وتنديده به في الثاني؛ وانتهى إلى أن الجابرى يتعسف القراءة للنص الواحد ويوجهه لخدمة حكمين متناقضين بما يكشف عن انزلاقه إلى "التأدلج" الذي يفسد المعرفة (ص٣١٠). لم يفطن المؤلف – إلا أخيراً – إلى تلك "الآلية" التي طالما

وظفها الجابرى والتي نجم عنها أحكام في بعض كتبه تغاير ما كتبه في كتب أخرى؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابيه "نحن والتراث" و"تكوين العقل العربي".

لم يفطن أيضاً إلى آلية "الانتقاء" لنصوص بعينها وعزلها عن سياقها التاريخي وقراءتها قراءة مغرضة؛ ليخرج منها بأحكام يعممها على سائر الفكر الإسلامي؛ متجاهلاً عشرات النصوص الأخرى التي تفند مضمون النص المنتقى. وإن فطن إلى إهدار الجابرى للفضاء الثقافي المتغير بين عصر وآخر (ص٣١٩)، فقارن "العقل العربي" بالعقل اليوناني برغم لا منطقية تلك المقارنة.

ويرى المؤلف أن تلك المقارنة فضلاً عن عدم مشروعيتها؛ فهي غير عادلة وغير أمينة في الوقت ذاته؛ من حيث قيام الجابرى بتجييش إيجابيات الفكر اليوناني متغاضياً عن سلبياته؛ بينما يغض الطرف عن إيجابيات الفكر العربي ويتصيد سلبياته لينددد به "ص٣٢٢) متهماً إياه لذلك بالتعويل على "منهجية إسقاطية لا تاريخية" (ص٢٢٤).

وقد قام المؤلف برصد الكثير من "المسكوت عنه" من قبل الجابرى في سلبيات الفكر اليوناني لتعريته؛ باعتباره صدر عن مجتمع عبودى (ص٣٢٩ وما بعدها) وساق لذلك أمثلة عديدة أهمها غلبة "الثيولوجيا" على الفيزيولوجيا والأنثربولوجيا (ص٣٤٦) في حين كشف عن المقابل؛ بهدف دحض "أسطورة" الجابرى عن المشرق البياني التهويمى الصوفي والمغرب العقلاني.

وقد اختتم المؤلف كتابه بعرض لبعض نماذج إيجابية في الفكر الإسلامي حمل الجابرى عليها وندد بها دون وجه حق؛ منها أنموذج جابر بن حيان الذي أسهم في صياغة بواكير المنهج العلمي التجريبي واعتبره "الجابرى" مكرساً "للعقل المستقيل" (ص٣٦٤) "كذا إخوان الصفا" الذين اعتبرهم المؤلف أصحاب "رسائل" متماسكة أسلوباً وبنية ورؤية للعالم، شكلت فيها الطبيعيات سبع عشرة رسالة، فضلاً عن الرياضيات؛ بينما اعتبرهم الجابرى "هرمسيين غنوصيين" (ص٣٦٦). وأخيراً عرض المؤلف لفكر "ابن تيمية" وامتدحه لوقوفه على

القانون الطبيعي في عصر مظلم؛ برغم سلفيته؛ على خلاف ما قدمه الجابرى من تقويم مخل وظالم (ص٣٧٣).

خلاصة القول: إن الكتاب يعد وثيقة مهمة لا من حيث تفنيده لمنطلقات ومناهج وأحكام "الجابرى" بقدر ما يبدد من "ضبابيات" أثارها مشروع الجابرى في دراسة التراث العربي الإسلامي. كما عكف الباحث في صبر وأناة على متابعة مظان وشواهد صاحب المشروع ليكشف عن جانب مؤسف يفت في أمانته العلمية. على أن الانتقادات التي وجهها المؤلف إلى فكر "الجابرى" سبقه إليها الكثير من الدارسين. ومن المؤكد أن المؤلف اطلع على كتاباتهم؛ لكنه للأسف لم يشر ولو مرة واحدة إلى أي منهم برغم ثراء توثيقاته وأمانتها.

ومن المحقق أن المؤلف أفاد منها وعمقها ووثقها بفضل عكوفه أعواماً ثمانية لإنجاز هذا الكتاب؛ خصوصاً أن جل الانتقادات السابقة واكبت ظهور أجزاء مشروع "الجابرى" مباشرة فلم يقدر لأصحابها فرصة متابعة المظان التي اعتمد عليها صاحب المشروع.

لقد أتعب المؤلف نفسه ليتعب قراءه باجترار معلومات معروفة سلفاً؛ إذ أن أقصى ما توصل إليه لا يزيد عما قرره سابقوه. وحسبي الإشارة إلى حكمي الشخصي على "مشروع الجابرى" بأنه ترديد لمقولات الإستشراق الكلاسيكي "خصوصاً المتحامل منه على الفكر الإسلامي؛ وإعادة صياغتها ودعمها بمناهج غربية حديثة ومعاصرة. فهل جازفت حين حكمت على المشروع بأنه "إستشراق عربي جديد"؟

****

النص، السلطة، الحقيقة

الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة

******

مؤلف الكتاب من خيرة المفكرين العرب المعاصرين الذين جمعوا بين الإحاطة بالتراث العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي ومعرفتهما معرفة علمية أكاديمية؛ خصوصاً في مجال مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو فضلاً عن ذلك من المهتمين بقضايا وإشكاليات الواقع العربي المعاصر؛ سياسياً وفكرياً؛ فقد شارك - ولا يزال - في حركة التنوير بهدف صياغة مشروع نهضوى عربي معاصر؛ حيث قدم دراسات رائدة في مجال نقد التراث العربي الإسلامي؛ فضلاً عن مناهضة الحركات الأصولية وكشف زيف خطابها الفكري وألاعيبها السياسة؛ الأمر الذي عرضه لمحنة على صعيد عمله الأكاديمي؛ بل اتهم بالمروق والردة ولا تزال قضيته - التي أثارت الرأي العام العربي - معروضة على القضاء المصري.

المؤلف إذن صاحب قضية قوامها الخروج بالفكر الأكاديمي خارج أسوار الجامعات وعتقه من إسار "الأكاديمية / المثالية" ونقله إلى آفاق أوسع وأرحب؛ بهدف تكريس الفكر العلمي لخدمة الواقع العربي.

ومؤلفه - الذي نعرض له بالدرس والنقد - يدخل في إطار هذا التوظيف البناء؛ ضمن سلسلة من الإنجازات التي أثارت ولا تزال تثير غبار الحوار ما بين التأييد والتنديد!!

وعنوان الكتاب "النص، السلطة، الحقيقة" بالغ الدلالة على محتواه؛ من حيث المنهج والمضمون. إذ يعكس دائرة اهتمام المؤلف من حيث كيفية التعامل العلمي مع النصوص الدينية المقدسة. وهو باب ما زال يدخل في نطاق

"المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه" من قضايا التراث. كما تشي كلمة "السلطة" بالمحاذير والضغوط؛ بله المنزلقات التي تعترض طريق الباحث في هذه المجالات وصولاً إلى "الحقيقة" التي تاهت معالمها من جراء التراجع والتردي الذي آل إليه مصير الفكر العربي الراهن.

الكتاب مجموعة دراسات جادة سبق نشر بعضها خلال الفترة ما بين عامي ١٩٩٠، ١٩٩٥؛ تعكس هدف مؤلفها في "محاولة قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تفكيكية". هذا على الرغم من صدور الكثير من "المشروعات التراثية" خلال العقدين المنصرمين التي نحت منحى مغايراً؛ إذا اتسمت بالطابع التنظيرى، وهو أمر ينطوي على مغامرة علمية غير مأمونة؛ فقد اتسمت في الغالب الأعم بإطلاق أحكام تعميمية انطباعية ومراهقة في أغلب الأحيان؛ لا لشيء إلا أنها طمحت إلى التنظير دون رصد أولى معلمي للفكر العربي الإسلامي وتحقيق لدقائقه وتفصيلاته. لقد اعتمدت المنهج الأفقي الشمولي في التعامل مع تراث لا تزال أولياته في حاجة ماسة إلى البحث والتدقيق.

من هنا تأتى أهمية المنهج "الرأسي" – الميكروسكوبي – الذي اعتمده المؤلف لحلحلة الإشكاليات الأولية؛ وبعد ذلك يأتي التنظير – دون إعتساف – كتحصيل حاصل.

ساعد الباحث في ذلك وقوع "ثورة" منهجية وإبيستمية معاصرة أفاد منها في "قراءة" النصوص ووظفها توظيفاً حكيماً حسب جدوى كل منهج في التعامل مع الحقل المناسب الذي يحدده موضوع البحث؛ ترجمة لمقولة "فوكو" الصحيحة بأن "موضوع البحث هو الذي يفرز المنهج المناسب لتناوله".

لقد أفاد المؤلف من المناهج البنيوية والسيميائية وفقه اللغة وغيرها في تفكيك النصوص وإستبار غور مضامينها اللغوية والأسلوبية ودلالاتها المعرفية، كما ركز على مباحث في الفلسفة والعقيدة واللغة، وأظهر طول باع في قراءة

المصطلحات وكشف مضامينها معولاً على تاريخية المصطلح والمفهوم فـي آن. كما لم يهمل مناهج القدماء من المفسرين والبلاغيين وعلماء الكلام وأفاد منها جميعاً بعد دعمها بالمنهجيات الحديثة والمعاصرة؛ حجته في ذلك أن المعرفة "إنسانية" الطابع، فلم يقم وزناً لما هو خارجي أو داخلي؛ بل اعتبرها عناصر متشابكة ومعقدة لا يمكن حلحلة إشكالياتها بمعزل عن توظيف سائر المناهج كل في مجاله. وهو محق في ذلك؛ لا لشيء إلا لأنه لا يوجد منهج دون فائدة. ومن ثم وفق الباحث في اكتشاف الكثير من "الآليات" التي تحكم موضوع الدراسة؛ وإن جازف أحياناً فعمد إلى إطلاق الأحكام العامة طامحاً إلى إنجاز مرحلة سابقة لأوانها في مجال "الهرمونيطيقا"، دون توظيف المنهج الاجتماعي الذي أشار إلى أهميته أحياناً لكنه لم يستخدمه إلا نادراً....الخ.

لقد وفق الباحث - بامتياز - في استخدام فعاليات إجرائية لفهم بنية الخطاب الديني أسلوبياً وسردياً، ويحسب له الاعتراف بأن أحكامه ليست نهائية؛ بل يظل الموضوع "مفتوحاً" للبحث والتطوير وفقاً لتجاوز العصر وتطور المناهج.

لذلك توصل الباحث إلى بعض النتائج المهمة؛ منها - على سبيل المثال - أن سيادة خطاب ما يكشف بالضرورة عن الخطابات الأخرى المغايرة والمعارضة.

منها أيضاً؛ أن كل خطاب يقدم فائدة دون زعم بامتلاك الحقيقة. (ص٨) وأن سيطرة خطاب ما مرهونة بسيطرة سياسات وفكر قهري، وأن كون النص الديني مقدساً لا يعنى عدم دخوله دائرة الدرس.

ولا غرو، فمعظم تلك المنطلقات سبق وانطلق منها مفكرون سابقون قدامى - كالمعتزلة والفلاسفة والمفسرون العقلانيون - كالزمخشرى - وعلماء اللغة والبلاغة المبرزون - كعبد القاهر الجرجاني. ومن المحدثين من رواد عصر التنوير كمحمد عبده وعلى عبد الرازق وطه حسين، ومحمد أحمد خلف الله

وأمين الخولى وغيرهم ممن يعد الباحث تلميذاً - غير مباشر - لهم. وقد نجح الباحث في تأطير جهودهم السابقة بما لها وما عليها.

وجدير بالتنويه؛ أن مباحث الكتاب تنطوي على بعض التكرار من حيث تناول الموضوع واستخلاص الأحكام وقبل ذلك توظيف المناهج؛ وهو أمر مبرر بالنسبة لكتاب هو في جوهره تجميع لدارسات سابقة.لذلك كان على الباحث أن يقدم له بمقدمة ضافية، وإن أدعي أنه فعل ذلك في "التمهيد" الذي جاء قاصراً وعاجزاً عن استيفاء المهمة.

يتناول **المبحث الأول**: "**التراث بين التوجيه الأيديولوجي والقراءة العلمية**": وفي هذا الصدد يتصدى المؤلف لتعرية القراءة السلفية النصية للتراث؛ من حيث استنادها إلى موقف مسبق يحتكر سلطة تأويل النصوص الدينية ويسحب هذه السلطة على الجوانب التراثية الأخرى تأسيساً على مرجعية دينية وحسب؛ وما يفضي إليه ذلك من اتهام خصومهم بالمروق والكفر والردة لمجرد اقتحام هذا المجال المعرفي.

نجح المؤلف في إثبات أن فهم النص الديني - الذي يسرى في وسط بشرى - لا يتم بمعزل عن المناهج والأدوات المعرفية البشرية؛ مبرزاً خطأ الوهم بتعارض ما يسمى بالأصالة مع المعاصرة على الصعيد المعرفي.

كما كشف عن تهافت الخطاب الديني المعاصر الذي يختزل مفهوم "التراث الواسع في النصوص المقدسة"، كذا اختزال مفهوم "الحضارة" في صراع - لا يوجد له ما يبرره - بين الأنا والآخر، باعتبار أن الحضارة إنجاز بشرى - في المحل الأول - أسهمت في بنائه سائر الأمم والشعوب (ص١٤). كما كشف عن "مفارقة" في هذا الخطاب حين قصر حضارة الغير في إنجازات العلم - التكنولوجيا - ورفض العلم نفسه؛ اللهم "العلم الديني"!!. واعتبار السنة النبوية برمتها نصوصاً مقدسة؛ دونما تمييز بين ما يختص بشرح وتطبيق أحكام

القرآن وبين ما يتعلق بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره بشراً "يأكل الطعام ويمشى في الأسواق"؛ أي عدم التمييز بين ما هو ديني وما هو بشرى.

ثم استعرض الباحث الصراع بين أهل الحديث – الأثر – وأهل الرأي – النظر – في مرحلة التدوين، وما نجم عن ذلك من نتائج سلبية في العصور التالية؛ نظراً لانتصار أهل الأثر (ص١٩). حيث اقتصرت جهود العلماء على الشروح الخاضعة "لسلطة النص" الأنموذج كما صاغه أهل الأثر. وأبرز الباحث هذا التأثير السلبي حتى بالنسبة لأهل النظر (ص٢) خصوصاً وأن السلطة السياسية الثيوقراطية أو العسكرية تنبت موقف النصيين ونكلت بأهل الرأي.

وهنا لم يكلف الباحث نفسه جهداً لإثبات تلك الحقيقة رغم أهميتها؛ ربما لعجز في استيعاب التاريخ الإسلامي. وهو أمر أوقعه في أخطاء فادحة حين تصور أن النظم الحاكمة برمتها على مدار التاريخ الإسلامي كانت نظماً تدخل في إطار "الدولة – القبيلة"؛ وهي رؤية رائجة في كتابات الكثير من المفكرين العرب المعاصرين (انظر كتابات وليد نويهض على سبيل المثال).

قدم الباحث بعد ذلك عرضاً نقدياً لمفكرى عصر النهضة؛ محاولاً إبراز خلل في منظوماتهم الفكرية؛ لا لشيء إلا لعجزهم عن الإنعتاق من تأثير أخطاء عصر التدوين. تناول في هذا السياق منظومات محمد عبده؛ وحتى طه حسين، وأخيراً زكى نجيب محمود الذي أفاض في عرض كتابه "حصاد السنين" لدعم وجهة نظره في شيء من الإعتساف (انظر ص٣٥ وما بعدها).

كما أخطأ – في نظرنا – في الحكم بأن مرد هذا التصور كامن في "عقول" هؤلاء المفكرين!! (ص٤٠) وهي الآراء ذاتها التي سبقه إليها المفكر المغربي محمد عابد الجابرى. ونرى أن هذه الأحكام المطلقة هي نتيجة التعويل على مناهج قاصرة وعاجزة عن استيعاب حركة التاريخ العربي الإسلامي وصيرورته؛ إذ تكشف هذه الصيرورة عن معطيات الواقع السوسيو – سياسة التي أهملها المفكرون البنيويون رغم "إشاراتهم" – وحسب – إلى أهمية رصدها..!!

وحسبنا أن المؤلف اختتم هذا المبحث بالدعوة لضرورة "قطع الحبل السري الذي يربط بين المفكر والمثقف والسلطة" (ص٦٦) وهي دعـوى مسـتحيلة لأن مجـرد إنكار علاقة الأيديولوجيا بالمعرفة ـ خصوصاً في الإنسانيات والعلوم الاجتماعيـة والعلوم الدينية على وجه الخصوص ـ فضلاً عن كونها غير ممكنة عملياً؛ فهـي "أدلجة" مستترة فيما نرى.

****

نعتقد أن المؤلف اضطر لكي يستطرد في تعريف "التاريخية"؛ برغم وضوح مفهومها؛ خصوصاً وأن منظري الأصولية اتهموه بالردة حين استخدم هذا المصطلح لتبيان ظرفية بعض الأحكام في القرآن الكريم وربطها بأسباب النزول ,و أن القرآن الكريم عموماً نزل في أوقات متلاحقة – طول عصر النبوة – بمعنى "تاريخية النص" التي لا تنفي قدسيته، وضرورة مراعاة المفسرين "هذه التاريخية" حين يفسرون.

إن خطورة هذا المنزلق المتوهم من قبل رجال الدين النصيين – فضلاً عن جهلهم المعرفي – هي التي جعلت الباحث يستطرد في تبيان دلالات مصطلح التاريخية وغيره؛ وإن بدا البيان ذا طابع "دفاعي"!! وخلاصة رأى الباحث في هذا الصدد "أن ما في الأذهان لا يوافق بالضرورة موافقة تامة لما في الأعيان"(ص٦٧).

أكثر من ذلك أنه اضطر – في دفاعه – إلى العودة للتاريخ عارضاً للصراع بين أهل الرأي وأهل النص "المعتزلة والأشاعرة"؛ باسطا قضايا مماثلة حول مسألة "خلق القرآن" وما جرته على أهل الرأي من إحن ومحن؛ ليوجه الأنظار إلى خطورة المناخ الفكري المعاصر وترديه. بل اضطر كذلك للخوض في مسائل لغوية وبلاغية – كعلاقة اللفظ بالمعنى والاسم بالمسمى والدال بالمدلول – مستعيناً بمناهج القدماء والمعاصرين كيما يسوغ رأيه وبدافع عن مقولاته (ص٧٩ وما بعدها).

وبرغم ما قدم من لجاج طويل مفهوم وبديهي؛ فإن وقفته لم تخل من فائدة حين عرض لإشكالات اللغة وعلاقتها بالثقافة، كذا تعريف مصطلح الثقافة الذي لا يزال مضبباً عند الكثيرين من المثقفين..!!

ولعل مما يدحض تهافت حجج خصومه؛ كونه لم يخرج في استخلاص مقولاته عن مقولات بلاغي مرموق هو عبد القاهر الجرجاني المجهول عند خصومه. إذ لو كانوا على علم بتلك المقولات لما أقاموا الدنيا وأقعدوها حين قال بها الكاتب مدعماً إياها برموز المتصوفة "وعلامات" علم السيميولوجيا. بل إن تفسيرات الكاتب لم تتجاوز مناهج بعض القدماء في التفسير كالزركشي والسيوطي والزمخشري؛ فلم يكن صاحب "بدعة" كما نعته الخصوم ولا صاحب "إبداع" كبير كما تصور العلمانيون!!

المبحث الثالث: النص ومشكلات السياق:

للأسباب السابقة نفسها، اضطر المؤلف لشرح مصطلح "التأويل" وخاض في رحلة علمية رائعة جامعاً بين مناهج القدماء ومناهج المعاصرين خصوصاً في مجال "الهرمونيطقا" كشف فيها - بنجاح - عن إشكاليات المصطلح ومفهومه المتطور - أي التاريخي - مبيناً ومنبهاً لخطورة "جهل" خصومه بأوليات وأساسيات مجالات تخصصهم، كذا خطورة تكريس هذا الجهل وما نتج عنه من محاذير فكرية ومشكلات اجتماعية وسياسية، أن النص الديني - شأنه شأن أي نص - هو منتج من حيث بنيته وقوانين تكوينه ودلالاته.

- أن الخطاب الديني المعاصر يستثمر مسألة "الدفاع الزائف" عن قدسية النص الديني - التي يؤمن بها المؤلف أصلاً ولم يمسسها من قريب أو بعيد - في تحقيق غايات سياسية هي "الحاكمية".
- أن النص الديني رغم كونه مفارقاً؛ إلا أن ذلك لا يلغي كونه نصاً لغوياً يرتبط بالمكان والزمان التاريخي والاجتماعي. وأن دراسته دراسة علمية لا تسيئ إلى قداسته، بل تكشف عن دلائل إعجازه وتحرره من خرافات

وأساطير مفسريه من الجهال(ص٩٢). وتلك أيضاً حقيقة سبق وفطن إليها الجرجاني قبل نصر حامد أبو زيد.!!

ثم عرض الباحث لخطورة أثر الأيديولوجيا في الفت بمصداقية الأبستيمولوجيا، وأبرز أهمية كون القرآن الكريم كنص تعليمي متعدد المستويات ثرى الدلالات التي لا مجال للكشف عنها بالنسبة للمخاطب إلا بدراسة بنيته وأسباب نزوله ولغته.... الخ مما تضمنته علوم القرآن التي توقف الاجتهاد فيها منذ القرن السادس الهجري.

ونلاحظ أن المؤلف يعمد إلى "الأسلوب السجالي" "الدفاعي" كذلك مجنداً مناهج القدماء والمعاصرين من العرب والمستشرقين لإبراز كون الإعجاز القرآني يتمثل بعضه في اللفظ والآخر في النظم والثالث فيهما معاً. بل ذهب إلى أن الكشف عن دلالات النص لا يمكن أن يتأتى دون فهم السياق الاجتماعي والثقافي وليس من خلال الملفوظ المنطوق وحده (١٠٩)، وأن إغفال ذلك قمين بوقوع المفسر في منزلق الأيديولوجيا.

وإذ حمل المؤلف على الخطاب الأصولي المعاصر لوقوع أصحابه في هذا المنزلق؛ فقد حمل كذلك على محاولات غير أصولية لقراءات معاصرة – كقراءة أحمد شحرور في كتابه "القرآن والكتاب" – لأنها لم تتحرر من الثوابت الأسطورية الموروثة عن الأصوليين القدماء ووصمها بأنها "قراءات أيديولوجية مغرضة". (نذكر في هذا المجال بتفسيرات مصطفى محمود ومحمد عيتاني وغيرهما التي وقعت في المنزلق ذاته).

المبحث الرابع: النص والتأويل "في اللغة والثقافة":

كرر المؤلف في هذا المبحث الكثير من الآراء التي وردت في المباحث السابقة، أو التي أثبتها في مؤلفات أخرى؛ منها على سبيل المثال محاولته

لتعريف مفهوم "النص". ونعتقد أنه اضطر كذلك لتسويغ موقفه الذي أثار عليه ثائرة الخصوم حين قال بأن القرآن "نص". لقد كرر مقولاته ومقولات غيره من البنيويين العرب – من أمثال صلاح فضل ويمنى العيد وكمال أبو ديب – لدراسة موضوع يدخل في إطار "البديهيات ".

كما لم يوفق في تعريفه مفهوم الثقافة حين ابتسره "في مجموعة من النصوص المحددة للقيم والأعراف وأنماط السلوك ومعايير الخطأ والصواب" (ص١٤٩).

كما بالغ في الحكم بأن "النص الديني صار النص المولد لكل أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة / الثقافة" (ص١٤٧).

وقد اعترف الباحث بأن مفهوم "النص" سبق وعرفه القدماء اصطلاحياً، كما هو الحال عند الزمخشرى وابن عربي وابن خلدون وغيرهم.

مع ذلك نعتقد أن إثارة المسألة آنياً من قبل باحث مفكر لا تخلو من مغزى مستبطن لتعرية الفكر العربي المعاصر.

وبعد لجاج طويل ينتهي إلى أن المفهوم المتعارف عليه هو "الحكم الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل"، وذلك في مقابل "الاحتمالي" الذي يخضع للتأويل. ثم يوضح معنى المصطلح حديثاً حين انتقل من مجال اللغة إلى مجال الثقافة. ثم يعرض لمفهوم "التأويل" كما ورد في القرآن الكريم بمعنى التفسير والتعبير واكتشاف الدلالة. وأخيراً يندد بالخطاب الأصولي المعاصر الذي عجز عن استيعاب تلك الأوليات؛ ومع ذلك يضع نفسه موضع المحتكر لتأويل الوحي.

المبحث الخامس: إشكالية – النزاع حول الحقيقة:

يعد هذا المبحث من أهم مباحث الكتاب فيما نرى؛ حين رصد الفكر الإسلامي وانتهي إلى وجود طريقين في المعرفة. الأول يبدأ من العلة الأولى (الله سبحانه وتعالى)، والثاني من أدنى إلى أعلى يبدأ بالموجودات وينتهي بالعلة الأولى.

وهذا الكشف – في – نظري يمثل أزمة الفكر العربي الإسلامي في عصور التراجع؛ نظراً لغلبة أصحاب المنهج الأول. ومعلوم أن أوروبا لم تنهض إلا لأخذها بالمنهج الثاني.

ما يعنينا في هذا المقام أن غلبة المنهج الأول في الفكر العربي الإسلامي هو الذي جعل "المجاز" ينسحب على عالم الموجودات، وجعل "الحقيقة" مرتبطة بالعلة الأولى. فما الحاجة إذن إلى البحث والدرس؟ ومن المؤسف أن الباحث اقتصر في بحثه فقط لمعالجة هذا الموضوع الخطر في مجال البلاغة ولم يعرض له في مستويات وجوانب الفكر الأخرى إلا لماما ولخدمة حقل البلاغة ليس إلا. قد يغتفر هذا، لكن الأنكى هو تعميم خلاصة مقولاته في علم البلاغة على الفكر العربي الإسلامي برمته!!

عالج الباحث جذور الإشكالية عند عبد القاهر الجرجاني وأبي حامد الغزالي الذي قدم الصياغة النهائية للأطروحة المشار إليها والتي صارت من بعده مثلاً يحتذي..!!

منطلق تلك الصياغة النهائية أن اللغة هبة من الله وليست فعلاً بشرياً. ضمن هذا السياق جرى تفسير مفهوم "العقل" تفسيراً مخلاً بما يعني "الإمساك" أي الحركة المشلولة في إطار المسلمات العلوية.

وقد برع الباحث في إثبات حقيقة الصراع حول "امتلاك اللغة" خلال القرون الهجرية الأولى بين من يجعلون المجاز في الموجودات – التيار النقلي

– وبين من يجعلونه في الماهيات – التيار العقلي – وانتهي هذا الصراع بغلبة أهل النقل؛ فهوى العقل منذ ذلك الحين!! (ص١٩٠).

وإذ نجح الباحث في إثبات كون الصراع بين أهل المجاز وأهل الحقيقة يعكس صراعاً بين رؤى أنطولوجية وابيستمية؛ فنحن نضيف أن الصراعيين معاً كانا نتيجة لصراع أعمق وأوسع وهو صراع سوسيو – سياسي لم يقدم الباحث عنه شرحاً – ربما لعجز في الإحاطة بالتاريخ – وإن فطن إلى أهميته فيما نرى. وقد سبق لنا وقدمنا دراسة عنه في مجلدات ثلاثة أثبتت أن انتصار أهل النص – في سائر جوانب الفكر – كان نتيجة لسيادة الإقطاعية في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

يعرض الباحث لمشروع الغزالى الفكري بمعزل عن هذه الخلفية السوسيو – تاريخية، لذلك لم يقدم جديداً يذكر خصوصاً بالنسبة لمسألة التفسير. وإن قفز على تلك المعطيات بحكم صحيح – غير مبرهن – فحواه أن "المعتزلة والفلاسفة العقلين حاولوا أن يقودوا مركبة المجاز في اتجاه حقيقة العالم والإنسان، لكن الذين حاولوا قيادتهم في الاتجاه الآخر كتبت لهم الغلبة لأسباب تاريخية بالمعنى السوسيولوجى للتاريخ".

المبحث السادس: القرآن– العالم بوصفه علامة:

المبحث محاولة في حقل الدراسات القرآنية من منظور علم السيميوطيقا؛ إذ عرض الباحث لتحليل النص القرآني بآليات التحليل النصي (وهو منهج في نظرنا عاجز في مجال الأحكام برغم قدرته على التفكيك لا التركيب). مع ذلك تتجاوز المحاولة إنجازات المفسرين الذين عولوا على الدلالات الحرفية الناتجة عن مرجعية اللغة العربية. يختلف منهج الباحث عن منهج هؤلاء في إقدامه على رصد التطورات الدلالية اللاحقة في بنية تلك اللغة.

استهدف الباحث - في مغامرته - محاولة سبر غور اللغة الدينية التي احتوت - في نظره - اللغة الأم وحولتها إلى "علامة" في النظام الدال للغة الدينية (ص٢١٦).

ونرى أن عبد القاهر الجرجاني قد سبق الباحث إلى المحاولة، فأفاد الأخير منها ودعم منهجه بأدوات جديدة مستمدة من علم السيميوطيقا.

وقد أهله ذلك للوقوف على عدة حقائق مهمة منها:

- أن تحويل اللغة من مجال "المواضعة" إلى مجال الاستدلال العقلي جعلها رهينة اللغة الدينية؛ مما عوق تطورها لمواكبة واستيعاب الثقافة في مسيرتها التطورية.
- أن اللغة الدينية سخرت اللغة الأم لنقل التصورات الدينية عن العالم والوجود إلى المتلقي في صيغة اكتسبت تقديساً لا مسوغ له، مفيداً في ذلك من آراء "أدونيس" دون أن يشير إليه.
- أن دلالات الألفاظ في اللغة الدينية اختلفت بحكم التطور الذي جعل تلك الدلالات غير قادرة على استيعاب المتغيرات. وقد ضرب لذلك أمثلة مهمة عن دلالات ألفاظ مثل "العالم" و"العلم" و"العلامة"؛ حيث أصبح مفهومها الآن أوسع وأرحب مما تحويه دلالات المعاجم.

ولقد بذل الباحث جهداً محموداً في الكشف عن تطور تلك الدلالات؛ بل والتمكن من رصد آلياتها؛ خصوصاً بالنسبة لألفاظ مهمة مثل "الخلق" التي تطورت دلالاتها بتطور العلوم الطبيعية، وأخرى تحولت دلالاتها من الخاص إلى العام، وثالثة تحولت إلى "علامات" خصوصاً في مجال التاريخ والكون عموماً. (ص٢٤٣).

وأخيراً حاول الباحث حلحلة إشكاليات الألفاظ عند الشيعة والصوفية والفلاسفة وغيرهم (ص٢٥٩).

خلاصة القول - إن هذا الكتاب برغم كونه دراسات كتبت في موضوعات متفرقة، إلا أنها في النهاية تكتسب أهمية قصوى في مجال منهجيات العلوم الدينية؛ ناهيك عن العلوم الاجتماعية والإنسانيات. وحسب الباحث إثبات ذلك من خلال البحث التطبيقي متجاوزاً محاولات محمد أركون وغيره في "التبشير" النظري بتلك المنهجيات.

ونختتم العرض النقدي بالتنويه بعدة حقائق نوجزها فيما يلي:

- أولاً: أن حصاد إنجازات الباحث قمين بوضعه في صدارة النخبة في مجال التراث في العالم العربي المعاصر.
- ثانياً: إن اتهامه بالردة وملاحقته شخصياً من قبل بعض الأكاديميين والأصوليين؛ أمر مؤسف بالغ الدلالة على تردى المناخ الفكري في العالم العربي، وحسبنا أن دراساته - بوجه عام - كشفت عن إيجابيات - لم يقف عليها خصومه المتشدقون بالدفاع عن الإسلام - في حقل التراث العربي الإسلامي الملغم والملغز.
- ثالثاً: أما بالنسبة لمؤيديه؛ فقد بالغوا في تقدير إبداعاته، وحسبنا ما كشفت عنه هذه الدراسة من أن الكثير من آرائه وأحكامه سبقه إليها الكثيرون من العلماء في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.
- رابعاً: حسب المؤلف جرأته وإقدامه وإصراره على إلقاء أحجار محركة في "بحيرة" الفكر العربي الآسنة، نبهت - على الأقل - إلى خطورة المنزلق الذي تردى فيه الواقع العربي المعاصر في جوانبه الفكرية والسياسية والاجتماعية، ونبهت الأذهان وشحذت العقول من أجل البحث عن مخرج.

****

الاستلاب والارتداد

الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد

******

مؤلف الكتاب – الأستاذ على حرب – من المهمومين والمهتمين بدراسة الفكر العربي المعاصر تمحيصاً ونقداً في ضوء المناهج الجديدة والمستحدثة كالبنيوية والتفكيكية والسيميولوجية؛ باعتبارها تكتسي أهمية في قراءة النصوص واستبار محتواها. كذا إحاطته وإجادته لأدوات "الهرمونيطيقا" في استقراء هذا المحتوي للخروج بإستقراءات وتخريجات وأحكام تستند إلى البراهين العقلية والحجج المنطقية.

وكتابه "الاستلاب والارتداد" – الذي نحن بصدد عرض محتواه ونقده – يعبر عن مقومات تفكيره بامتياز. إذ أن عنوانه – في حد ذاته – ما هو إلا محصله دراسة لموقف جارودى ونصر أبو زيد من الإسلام، وخلاصة حكمه على موقفهما. فبرغم اختلاف منحى ومنهج ومقصد كل منهما، يقفان معاً – في نظر المؤلف – في خندق واحد من حيث حصاد محصلة أفكار كل منهما؛ التي حكم عليها المؤلف بأنها "استلاب وارتداد"؛ مع تحفظنا على هذا الحكم الجائر إلى حد كبير. إذ لو صح الحكم على جارودى؛ فهو أبعد ما يكون عن فكر نصر أبو زيد رؤية ومنهجاً وغاية؛ كما سنوضح في موضعه. يستهل المؤلف بحثه بمقدمة ضافية عن اختلاف رؤى الدارسين بالنسبة لموضوع بعينه وذلك على الرغم من وضوح هذا الموضوع وصياغته اللغوية المحددة. ويرجع هذا الاختلاف لأسباب إيديولوجية وإكراهات ومحاذير منظورة وغير منظورة.

وعلى الرغم من فطنة المؤلف إلى اختلاف كل من الدارسين موقفاً - حيث يقارب جارودى دراسة الإسلام من خارجه؛ بينما يخرج نصر على الإسلام من داخله - فإنهما - في نظر المؤلف - يجتمعان معاً في خندق "لاهوت التحرير" (ص٢٠).

وبرغم اختلاف منطلق كل من المفكرين؛ حيث يؤسس جارودى دعواه على "عقلنة الأساطير الإلهية المؤسسة" (ص١٢) بينما ينطلق نصر أبو زيد من نقد تلك الأساطير بمنهج عقلاني؛ فإنهما معاً - في نظر المؤلف وقعاً في منزلق الاستلاب والارتداد.

وينتهي المؤلف إلى ضرورة اعتماد آلية النقد والتنوير كصمام أمان من مزالق الإيديولوجيا والإنعتاق من جبروتها لتأسيس الفكر الخلاق "الذي يخترق الحواجز المنصوبة بين العصور واللغات والحضارات" (ص١٥).

النقد - في نظر المؤلف - كشف وتعرية وإبداع وإعادة تشكيل للفكر والواقع (ص١٧). والتنوير عنده "فاعلية نقدية مستمرة يتحرر خلالها الفكر بصورة نسبية لا مطلقة" (ص١٦).

ونلاحظ أن المؤلف في دعوته هذه - التي نقر بصوابها وأهميتها - لا تنسحب على الحالة التي اتخذها موضوعاً لدراسته وبحثه. فثمة تباين بين في تقويم موقف كل من نصر أبو زيد وجارودى من دراسة الإسلام. إذ نجد الأول يجيش منهجيات شتى تراثية ومعاصرة من أجل قراءة نقدية تنويرية للتراث؛ بهدف إصلاح الفكر الديني المعاصر. بينما ينطلق جارودى من موقف انتهازي وارتدادي حين تخلى عن الميراث الإنساني الفكري في جانبه المنهجي والإبيستيمى في آن ليعول على اللاهوت باعتباره - في نظره - خلاصاً للبشرية. ومن يقف على منحنى سيرة جارودى الفكرية؛ سيكشف دون لأي عن "الانتهازية" كمفتاح لفهم تفكيره. فقد سبق وقام بمحاولات "توفيقية" بين اليهودية والماركسية وبعدها بين المسيحية والماركسية، وآخرها بين الإسلام والماركسية.

وها هو الآن يتخلى عن ماركسيته ليتحول إلى داعية إسلامي" دون أن يعتنق الإسلام..!!

إن اشتراك جارودى ونصر أبو زيد في دراسة موضوع واحد - وهو الإسلام - لا يسوغ حكم مؤلف الكتاب بأنهما منكفئان على الماضي؛ أو أنهما التقيا معاً لعقد وئام بين "اللاهوت التحريري والتنوير العلماني" (ص٢١).

في المبحث الثاني من الكتاب؛ يعرض المؤلف لمشروع جارودى في نقد الفكر الأصولي ويشكك في جدوى منحاه بل في منحاه نفسه تأسيساً على ما عرف عن جارودى من تقلب فكرى مجاني. (ص٢٧). فجارودى - في نظره - يدافع عن التعاليم الأساسية لكل عقيدة اعتنقها، ويصب نقده فقط على توظيفات السياسة والأيديولوجيا، وكذا على المؤسسات الدينية والعقيدية التي تخون تعاليم المؤسسين الأول (ص٢٨)؛ سواء في اليهودية أو المسيحية أو الماركسية أو الإسلام. وليس أدل على ذلك من إيمانه بعظمة أنبياء بنى إسرائيل في الوقت الذي ينتقد فيه تحويل اليهودية إلى أيديولوجيا وسياسة؛ كما يتضح في كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" (ص٣١). ثم ينتقد المؤلف بالمثل ظاهرة الترويج لفكر جارودى بين المثقفين العرب المعاصرين الذين غضوا النظر عن هشاشة فكره وحاولوا استثمار هذا الفكر في الصراع بين العرب وإسرائيل (ص٣٥). وينتهي المؤلف إلى الحكم بأن النقد الحق يجب أن ينصب على "الأصول والبدايات الأولى وليس فقط على التفاسير والتأويلات والممارسات" (ص٣٩) وذلك "بقراءة الأصول قراءة جيدة" (ص٤١)؛ متجاهلاً من جانبه مدى ما يؤدى إليه ذلك من نتائج خطيرة - تصل إلى حد التكفير والقتل - لمن يحاول مجرد الاقتراب من مقاربة هذا الموضوع في العالم الإسلامي المعاصر. ونماذج فرج فودة وسلمان رشدي ونصر أبو زيد معروفة للخاص والعام.

خصص المؤلف المبحث الثالث لدراسة "مساهمة جارودى في نقد العالم المعاصر" حاكماً عليها بالهشاشة المفهومية والتهويمات الروحية (ص٤٣).

يستهل الباحث نقده لفكر جارودى بإعلانه عن مساندة الأخير فيما يتعلق بحقه في التعبير بغض النظر عن طبيعة فكره في حد ذاته (ص٤٥). ثم يحمل على فكر جارودى – بعد تحليل لسائر كتاباته الأخيرة – ويصفه "بالنرجسية الثقافية" (ص٤٦)؛ بما تتضمنه من طوبوية مثالية. وقد فطن الباحث إلى توصيف صاحب هذا الفكر باعتباره "داعيه" أكثر منه عالماً أو فيلسوفاً؛ يعول فكره على التبشير أكثر مما يستند إلى المعرفة (ص٤٨). كما وصم هذا الفكر بالقصور المعرفي والطابع الأخلاقي (ص٤٩). وبعد فحص أمين لهذا الفكر نجح الباحث في الوقوف على آليات خطابه الأيديولوجي، ومنها آلية الدفاع والتهجم، وآلية التبجيل والتمجيد أو الاتهام والإدانة. كما أوضح التأثير السلبي لهذا المنطلق على حصاد فكر غارودى في النهاية. ومن أهم تلك السلبيات الارتداد عن مكتسبات وإنجازات الفكر الغربي النقدي (ص٥١).

يقارن المؤلف بين خطاب جارودى هذا وخطاب نصر حامد أبو زيد، منحازاً إلى الأخير الذي جمع بين الأصالة والحداثة؛ مفيداً من مناهج الغرب في نقد الفكر الديني؛ ومعولاً على مكتسبات تراثية من أهمها منهجي الاجتهاد والتأويل (ص٥٤).

وإذ يعمل نصر أبو زيد العقل والنظر ويتسلح بالمنهج النقدي؛ فإن جارودى يتخلى تماماً عن الموقف النقدي لمصلحة الرؤية اللاهوتية الضيقة (ص٥٩) التي لا تضع اعتباراً لمعطيات الواقع والتاريخ (ص٦١). وبين المؤلف كيف أدى إتباع هذا المنهج القاصر إلى قصور في فكر صاحبه الذي لا يعدو كونه "مسلسلاً من الفضائح والكوارث أو سلسلة من الأخطاء والتحريفات والهرطقات" (ص٦٣)؛ لا لشيء إلا لأن جارودى "دافع عن الأساطير المؤسسة بالعقل والعلم" (ص٦٦).

من هذا المنظور اعتبر الباحث جارودى أبعد من أن يكون مفكراً، وأقرب إلى أن يكون "داعية" يعول على البعث والإحياء، وهو نفس ما يلح عليه الأصوليون الإسلاميون. ولا غرابة إذ توصل الاثنان معاً إلى خلاصة واحدة فحواها "أن الإسلام هو الحل" (ص٧٠) لقد طرح الباحث تساؤلاً هاماً هو: أي إسلام هذا إسلام الخميني، أم الأزهر، أم الترابي؟

ويختتم الباحث هذا المبحث بالجزم بأن حصاد فكر جارودى لا يسهم في تطوير الواقع، أو حتى تنويره، بقدر ما يساعد على "تكريس الواقع السائد وتعزيزه" (ص٨٢).

يعرض الباحث في المبحث الرابع "لمحنة نصر أبو زيد" ويستهل دراسته بحكم جائر فحواه أنه ينتمي إلى تيار "التنوير اللاهوتي". ولا يخفى البون الشاسع بين التيارين؛ وهو أمر لم يفطن إليه المؤلف فانعكس ذلك على تقويمه المختل نسبياً لفكر نصر أبو زيد. وإن كان من الإنصاف أن ننوه بأن المؤلف لم يعرض في كتابه هذا لفكر نصر الذي عرض له من قبل في مصنف آخر؛ بل ركز على "محنته" التي تكمن أولاً "في عدم ترقيته إلى درجة أستاذ من جانب الأكاديميين"، وثانياً" في حكم القضاء المصري عليه "بالردة" والتفريق بينه وبين زوجه.

لذلك يعد هذا المبحث نقداً للأوضاع العامة في العالم العربي عموماً – ومصر خصوصاً – خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ وذلك باستقراء تلوث المناخ الفكري وتقلص حريات التعبير وتعاظم التيار الأصولي (ص٨٧). ويستشهد في ذلك بمحنة طه حسين على أثر صدور كتابه "في الشعر الجاهلي" وما جره ذلك عليه من تأويلات أفضت إلى طرده من الجامعة.

ويتخذ المؤلف من "محنة" نصر أبو زيد مؤشراً على فساد المناخ الفكري في أخريات القرن عما كان عليه حول منتصفه؛ على أساس أن "محنة" طه حسين لم تفض إلى الحكم بالتفريق بينه وبين زوجته.

لذلك يقدم الباحث دعوة للمثقفين العقلانيين التنويريين؛ فحواها ضرورة المراجعة لخططهم وتكتيكاتهم عن طريق توجيه النقد الذاتي التنويري نحو النخبة المفكرة أصلاً؛ فضلاً عن السلطات الحاكمة والتيارات الأصولية (ص٨٩). لكنه يقع في وهم مؤداه أن تلك التيارات الأخيرة سوف تتعرى وتسقط تلقائياً وتتخلى عن أسلحتها المعهودة في اتهام الخصوم "بالجهل والكذب والافتراء على الإسلام" (ص٩٤).

لقد تناسي المؤلف – الذي يدعو إلى ضرورة فهم الواقع ومعطياته – حقيقة هذا الواقع نفسه الذي بلغ من التخلف درجة جعلت غالبية المجتمع تنافح من يتصدى لتبنى همومها من أفراد النخبة المفكرة، مشكلة بذلك جيشاً قوياً يدعم أصحاب الاتجاه الأصولي؛ برغم إفلاسه فكرياً.

لقد نعي المؤلف على نصر حامد أبو زيد ومن ناصر قضيته من مفكرى الاستنارة عدم وضوح موقفهم في مواجهة الردة الفكرية لأصحاب الاتجاه الأصولي، وتشبثهم بالانطلاق في مشروعاتهم النهوضية من "المصدر الإسلامي" الذي يتسلح به خصومهم. إن جهود نصر وزملائه لم تتوجه – في نظر المؤلف – لنقد تلك المرجعية، بل ألحت على محاولة كسب "الإسلام" إلى جانبهم وحرمان خصومهم من هذا "السلاح الخطير". لقد تصدى نصر أبو زيد في نظر المؤلف – لنقد الخطاب الديني ليس إلا؛ بينما سبقه "أدونيس" في هذا الصدد. لذلك اعتبره المؤلف أكثر وعياً من نصر أبو زيد؛ متناسياً تأثيرات الواقع الديني والثقافي العام في مصر، ومناخ الحرية الفكرية الأكثر مواتاه في لبنان. لقد تعرض أدونيس أيضاً "لمحن" لكنها أقل حدة وضراوة من محنة نصر.

إن دعوى المؤلف في ضرورة تحجيم المؤسسات الدينية في العالم العربي وقصر دورها على "الأمور العقدية والمعرفية والخلقية" دعوى "مثالية" في نظرنا؛ فكيف السبيل لتحقيق ذلك؟

لم يقدم المؤلف من إجابة في هذا الصدد غير التخلي عن "المنهج الواقعي" الذي فقد مصداقيته في نظره (ص١٠٥) وهو أمر أفضى به – دون أن يدرى – إلى طرح بدائل "طوبوية" طالما ندد بها في الوقت نفسه.

عرض الباحث بعد ذلك لمحنة نصر أبو زيد بصدور الحكم القضائي للتفريق بينه وبين زوجته، واعتبر هذا الحكم "بربرياً" (ص١٠٥)، كذا نظر إليه باعتباره نتاج "عقل إرهابي". ولو التزم المنهج الواقعي لأدرك أنه "حكم متوقع"؛ لاتساقه مع معطيات المناخ الديني والفكري، وقبل ذلك السوسيو – سياسي في مصر المعاصرة. نتساءل بعد ذلك؛ كيف يطلب المؤلف من نصر أبو زيد ومؤيديه – في ضوء تلك المعطيات والإكراهات والمحاذير أن يفعلوا مثلما فعل أدونيس وأركون.

لقد حاول نصر ومؤيدوه "سحب البساط" من تحت أقدام خصومهم وذلك بتعرية "الخطاب الديني" لهؤلاء الخصوم عن طريق الانطلاق من تأويل الإسلام تأويلاً عقلانياً؛ ليسهم في دعم معسكر قوى "العقل والتقدم والحرية" ضد قوى "الخرافة والأسطورة وقتل العقل" (ص١٩٨)؛ وذلك بالتعويل على مبدأ إسلامي هو "الاجتهاد". وفي ظني أن المعسكر الأول – بهذا النهج وهذا المنهج – نجح في تعرية المعسكر المضاد برغم "محنة" نصر. بل إنه نجح في إرغام السلطة الحاكمة – بصورة غير مباشرة – في عدم تطبيق الحكم القضائي. وهذا في حد ذاته كسب كبير، ما كان ليتحقق لو طرح أصحاب هذا التيار نفس أطروحات أدونيس ومحمد أركون.

وعندنا أن هذا النجاح بدوره يعد بادرة لمزيد من تطوير الخطط والجهود نحو جولات أخرى من الصراع مع قوى "التخلف والخرافة والأسطورة" في ظروف آنية ومستقبلية أكثر مواتاه. ولا بأس أن تتمثل تلك الخطط في حرمان هذه القوى من "مرجعيتها المقدسة" (ص١٠٩) وتوجيه الجهود نحو "قلب الأولويات الراسخة في ذهن الإسلاميين" (ص١١٠) كما يود المؤلف.

إن ذلك لن يتحقق عن طريق "الهرطقة" ونقد "الدين" لا لشيء إلا لأن الإسلام – في جوهره – أيديولوجية ثورية عادلة تعانق الحق والحقيقة والحرية.

خلاصة القول أن الكتاب الذي عرفنا به؛ يعد إسهامة هامة في إضاءة طبيعة الصراع الحالي بين الأصوليين والعلمانيين ليس فقط على الصعيد المعرفي؛ بل والنضالي أيضاً. وحسبه طرح منهج "النقد التنويري" كأداة للمراجعة وترتيب الأوراق وإجلاء الواقع بما يمهد للوقوف على خيوط مشروع فكرى عروبي نهضوي مستقبلي.

****

التفسير الماركسي للإسلام

******

الدكتور / محمد عمارة من المنظرين المعاصرين للفكر الأصولي؛ شأنه في ذلك شأن الدكتور / حسن الترابي والدكتور / محمد سليم العو أو الدكتور / يوسف القرضاوي؛ وإن تفاوتت تنظيراتهم من حيث الدرجة؛ برغم وحدة منطلقاتهم ومناهجهم وغاياتهم.

ويختص الدكتور / محمد عمارة بمكانة خاصة بين هؤلاء المنظرين؛ إذ ينظر إليه من قبل هذا التيار نظرة الأصوليين الأول إلى أبى الحسن الأشعري؛ منظر علم الكلام السني؛ فهو صاحب "القول الفصل" والحكم الأخير في المسائل المعقدة والملتبسة.

وليس غريباً؛ أن نجد تشابهاً – بله تماثلاً – في منحي حياة الأشعري وعمارة؛ فالأول كان معتزلياً حذق أساليب الجدل، ثم نكص على عقبيه وتصدى لهدم الاعتزال. والثاني كان ماركسياً؛ ثم تحول أصولياً – لظروف لا محل لإثباتها – تصدي لهدم الماركسية.

والاثنان معاً ما كانا قبل ارتدادهما ذا شأن في ساحتي الاعتزال والماركسية؛ فالأشعرى كان مغموراً بين أساطين الاعتزال من معاصريه كالنظام والعلاف والجاحظ، ومحمد عمارة كان يجهل أوليات الماركسية حين حاول "مركسة" التراث العربي الإسلامي. والاثنان معاً أخفقا في مشروعيهما نتيجة الإفلاس الفكري وعقم المنهج وأدلجة المعرفة من أجل غايات سياسية.

تلك المقدمة المختصرة ضرورية للكشف عن مقاربة تفكير محمد عمارة – المسلح ببقايا التفكير العقلاني – في دراسة وفهم وتقويم فكر نصر حامد أبو زيد؛ بعد أن تعددت وتناقضت فتاوى المنظرين الأصوليين الآخرين في القضية.

بديهي والأمر كذلك؛ أن يلجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى "الأشعري" المعاصر طلباً للعون ومدداً للحسم. هذا ما كشفت عنه الأدبيات الأصولية المعاصرة - قبل صدور كتاب محمد عمارة الذي نحن بصدده - حيث روجت كثيراً لعكوفه في صومعته للبحث والدرس من أجل محاكمة "المتهم" المتهرطق والمرتد.!! وهو أمر اعترف به محمد عمارة حين أشار إلى الاتصالات بينه وبين الأصوليين تليفونياً، وإلحاحهم عليه لتجيش حججه وتجنيد فكرة للبت في القضية (ص٩)..!! وقد استجاب الدكتور عمارة لهذا الإلحاح وعكف على البحث والدرس؛ ثم خرج بهذا الكتاب "الوثيقة" الذي يمثل "صك الإدانة" لفكر الدكتور نصر أبو زيد..!!

يشي الكتاب بفحوى تلك الملابسات؛ فيفصح عن منهج تناول "القضية" الذي هو نفس منهج الأصوليين القدماء؛ الجامع بين الإتباع والسماع وبين مسحة عقلانية ساذجة، وغير بريئة.

استهل الباحث كتابه بثلاث مقدمات تمهيدية؛ تشكل إطاراً نظرياً؛ وهي "حرية الاعتقاد في الإسلام" و"التكفير" و"الردة"؛ وهي موضوعات قتلت بحثاً من لدن المؤرخين "المنقبين" والفقهاء "الوعاظ".

مع السطور الأولى؛ تتجلى منهجية الدكتور / عمارة التي تبناها الخطاب الأصولي المعاصر؛ تلك التي تعتمد على القص والحكي والإثارة والمماحكة والتبرير. إذ تناول قصة لقائه الأول مع الباحث "المغمور" نصر حامد أبو زيد الذي تعرف عليه من قبل الأستاذ / محمود أمين العالم "منظر الماركسية" - حسب قوله - والذي أشاد بالباحث باعتباره "أحسن من يحلل النص" حسب قوله أيضاً. وقد خرج الدكتور عمارة من اللقاء بأن هذا الباحث الواعد لابد وأن يكون ماركسياً. ولم لا وهو "الخبير بالماركسية والماركسيين لغة وفكراً وممارسة وأساليب عمل وأنماط علاقات"؟ لذلك أيقن بأن الباحث هذا "مع محمود أمين العالم في الموقع الفكري والاتجاه الأيديولوجي" (ص٧)..!! ومن ثم اكتشف

الحل السري والسحري و"مفتاح" فهم فكر نصر حامد أبو زيد الذي استخدمه في سبر أغواره. ظل هذا "الحدس" مسيطراً عليه وهو يلون نظرته في "قراءة" أعمال "المتهم"، ليعميه عن استيعاب منهجه الحقيقي الجامع بين المنهجيات الحديثة كالألسنية والبنيوية والفينومنيولوجية، وبين مناهج السلف العقلاني كالمعتزلة. وأنى له أن يكشف عن مناهج مرفوضة سلفاً؛ باعتبارها "من سموم" الغزو الفكري الغربي..!! ولأن المؤلف "ماركسي" مرتد؛ والباحث "الواعد" ينافح الأصولية ويناطحها؛ فلا مناص من الحكم عليه بأنه "ماركسي"؛ شاء من شاء وكره من كره..! لذلك تعامل مع فكره باعتبارها نتاج المنهج المادي الجدلي.!! ولا غرو فقد جعل عنوان كتابه "التفسير الماركسي للإسلام"!!

إن آلية التصنيف الخاطئ – بوعي أو بدونه – سمة من سمات الخطاب الأصولي المعاصر؛ وهي فضلاً عن تهافتها منهجياً ومن ثم إبيستميا؛ بالغة الخطورة فيما يترتب عليها من أحكام. إذ يرتبط "التصنيف" في خطاب هذا التيار بآلية أخرى هي "نفي الآخر" الذي يدخل في تصنيف مغاير. ومن ثم؛ أليس من المفارقة أن يحاكم فكر ما وفق تصنيف خاطئ لهذا الفكر أصلاً؟ هذا هو ما فعله المؤلف في "مقاربة" "هرطقة" نصر حامد أبو زيد.. وعلى عادة المنظرين الأصوليين؛ كان لابد من تقديم تبرير ذرائعي لهذا "الكشف" الحدسي.

وكان هذا التبرير أن "الماركسيين العرب – بعد فشل مشروعهم – قد احترفوا حرفة التصدي للمد الإسلامي المعاصر" (ص٧). ولنا أن نتساءل عن حقيقة – ظن المؤلف بأن نصر حامد أبو زيد "كادر ماركسي جديد" شهد له محمود العالم بعبقرية فذة تؤهله فضلاً عن نقد الحركة الأصولية إلى "نقد القرآن نفسه" (ص٨). ولا مانع من التشدق – بعد ذلك – بحرية الفكر، ولا أقل من نسبتها إلى "حرية الفكر في الإسلام" الذي ينافح المؤلف عنها بحديث طويل – وساذج – يدخل في إطار البديهيات. وتلك – لعمري – محاكمة محمومة؛ إذ كيف يستقيم ذلك مع حكم المؤلف – في صفحات الكتاب الأولى – على كتابات

الباحث بأنها هرطقة، وأن هذه الهرطقة تستوجب "الاستتابة"؛ وأن تطبق على صاحبها أحكام "الحرابة الفكرية". ولست أدرى كيف يسوغ لمنظر أصولي سلفي "أرثوذكسي" - على حد تعبير محمد أركون - أن يجتهد فينحت مصطلحات جديدة ويفتح أبواباً جديدة في "الشريعة المقدسة"؟ أما وقد اجتهد وأصاب؛ فقد حق له "ضرورة محاربة الكفر والمروق بسلاح الكلمة" (ص١٠) قبل دعوته إلى "الاستتابة".!! (ص١١) وإلا تطبق عليه أحكام "الردة"..!!

يبرر المؤلف حكمه هذا بتقديم شرح مستفيض عن معنى "الكفر". ولقد برع - بحق - في تجييش "ترسانة" من الحجج والقرائن المستمدة من أقوال وأفعال الأصوليين القدامى، والمدعمة بشروح - سطحية - لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ ليصل في النهاية إلى ما أسماه "المنهج الإسلامي" (ص١٨) الذي يشهره سيفا لحز رقبة "الضحية". ومن باب "تسامح الإسلام مع الخصوم"؛ اقتضى الحال تقديم مسوغ "شرعي" مستمد من تراث أصولي زاخر عن أحكام "الردة". من أجل ذلك جند المؤلف هذا التراث ليحكم به في النهاية بأن "المتهم" الزنديق يجب أن يحاكم "إذا ما أشاع الشكوك والإلحاد" (ص٢٣). ولأن نصر أبو زيد طرح معتقداته "الإلحادية" في مؤلفات ودراسات شاعت؛ فلا مناص من القصاص منه؛ باعتباره "جرثومة تنشر المرض بين الناس" (ص٢٣). والمعلوم أن التبرير وتوظيف المنطق الشكلانى - برغم الاعتقاد الأصولي بأن من تمنطق تزندق - من سمات الفكر الأصولي المعاصر بل دليل على "انتهازيته" ولا "أخلاقيته". إذ كيف يمكن الحديث عن "حرية الفكر" والتسامح؛ بينما يجرى اصطياد التبريرات والذرائع وتجنيدها - باسم الدين - للقصاص من مفكر قدم اجتهاداً، بغض النظر عن صحته أو خطئه؟ ليس ذلك بغريب على منظري الأصولية الذين يستبدلون الصواب والخطأ بالإيمان والكفر!!

كرس المؤلف القسم الأول من الكتاب لموضوع يحمل عنوان "ما لا يجوز الخلاف فيه"؛ مع ملاحظة الدلالة السيميائية لتلك الصياغة التي اقتبست من أدبيات عصور الظلام.

وتحت عنوان "التفسير الماركسي للإسلام"؛ يقيم المؤلف – قبل المحاكمة – كتابات الدكتور / نصر أبو زيد – في ضوء ما أسماه "ثوابت الاعتقاد الإسلامي"؛ الذي هو على حد قوله "لم يختلف فيه أحد من المسلمين على تاريخ الإسلام"؛ تمهيداً لإثبات ما يراه في تلك الكتابات مخالفاً لهذه الثوابت. (ص٣٣).

ومن جانبنا نرى أن هذا القول ينطوي على مغالطات كثيرة؛ أولها؛ أن ما اعتبره المؤلف "ثوابت" إنما هو نتاج تفكير المؤلف نفسه، والإسلام منه براء. وتلك مفارقة هامة في الخطاب الأصولي؛ فحواها الزعم باحتكار تقرير "الأصول" واحتكار تفسير الوحي. وثانيها: المغالطة الكبرى بأن هذه الثوابت لم يجر الاختلاف حولها على مر تاريخ الإسلام؛ وهو حكم ينم عن جهل بأوليات حقائق التاريخ والفكر الإسلامي. لا أشك أن المؤلف يجهل "علم الكلام" – علم الأصول – الذي انطوي على اتجاهات شتي؛ أهمها الاتجاه "الأشعرى" النصي المنغلق الذي يدعى امتلاك الحقيقة واليقين ومن ثم الوصاية على العقيدة. والاتجاه "الاعتزالي" العقلاني المستنير الذي يعد الدكتور نصر أبو زيد من رواده المعاصرين. ومن ثم يصبح الاحتكام إلى ما يسمى "الثوابت" تعبيراً عن رؤية خاصة للدكتور عمارة؛ الذي كان يمجد المعتزلة في كتاباته الأولى ثم تحول "أشعرياً" يمتلك وحده صكوك الإدانة والبراءة في أمور العقيدة. إن الثوابت الحقيقية في العقيدة سبق وأعلنها الدكتور/ نصر كتابة عندما قال: "أنا مسلم وفخور بأنني مسلم أؤمن بالله سبحانه وتعالي وبالرسول صلى الله عليه وسلم وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره"، "وفخور بانتمائي إلى الإسلام، وأيضاً فخور باجتهاداتي العلمية وأبحاثي. ولن أتنازل عن أي اجتهاد فيها إلا إذا ثبت لي بالبرهان والحجة أنني مخطئ".

الشق الأول من الإعلان يعفى "المتهم" من أدنى محاكمة؛ بشهادة تراث كامل عن جوهر العقيدة. لكن الدكتور / عمارة لا تكفيه هذه الشهادة، ويستثمر الشق الثاني من الإعلان – ويتعلق باجتهادات المتهم – لإثبات عدم مصداقية الشق الأول..!!

والسؤال هو : هل في إمكان الدكتور / عمارة استيعاب هذا الاجتهاد الذي توسل فيه "المتهم" بمناهج عصرية ألسنية وبنيوية وفنينومونولوجية بالإضافة إلى المناهج الكلاسيكية التي لا يعلم "المفتى" عنها شيئاً؟

الإجابة بالنفي بداهة، وإليك البيان.

أول ما يزعزع هذه الثوابت – هي حسب نظرة المؤلف – "والتي يراها محور وجوهر الخلاف مع المتهم" هي نظرته المادية الماركسية للإسلام" (ص٣٤).

والسؤال هو: هل كانت رؤية الدكتور / نصر مادية ماركسية؟ إن مجرد نطق هذا الحكم من – ماركسي سابق – يفصح عن فقر مدقع في مجال "الماركسيولوجي"، ناهيك عن عجز فاضح في مجال "الميثودولوجي" وقصور مشين في معرفة أولية بالمناهج العصرية التي اعتمدها الدكتور / نصر في جل كتاباته.

ولوفرضنا – جدلاً – أن "المتهم" يأخذ بالرؤية المادية الجدلية والتاريخية؛ فالسؤال هو: هل كل من يأخذ بها مرتد عن الإسلام؟ ولماذا لم يحاكمني الدكتور / عمارة – وأمثالي – من الماديين التاريخيين بالمثل؟ والأخطر، ألم يكن الدكتور / عمارة نفسه ماركسياً لعدة عقود من الزمان؟ فهل كان – بالمثل – ملحداً من قبل، ثم تاب وأناب؛ وهل حكم عليه بـ "زندقة" ما نتيجة تحوله عن الماركسية خوفاً وطمعاً؟

أجد نفسي في غنى عن الحكم على "ثقافة" المؤلف؛ فقد سبق وثمنت نتاج "اجتهاداته" أيام كان ماركسياً، وبعد أن أصبح أصولياً، وقلت بأنه "لم يكن مكسباً

لا للماركسية ولا للأصوليين". إن الذي يحكم على مجتهد بأن "موقفه المادي في النظر إلى الدين لا يمكن أن يكون متسقاً مع إيمان صاحبه بالدين، ولا انتمائه إلى الإسلام" (ص٣٤)؛ أولى بأن "يحاكم" مرتين؛ مرة على ادعاء الوصاية على الدين و"تكفير" المؤمن؛ بحيث ينطبق عليه القول: "من كفر مؤمناً فهو كافر"، والمرة الثانية على الجهل بتاريخية الفكر الإسلامي؛ وهو ما سنثبته بعد قليل.

لن أعرض لشروحه "الفياضة" في التعريف بالماركسية؛ التي استمد معلوماته عنها من "معجم فلسفي" مبسط، واعتبار الماركسيين "ملاحده" "يحرم عليهم الاجتهاد في تحليل القرآن الكريم والنبوة والوحي والشريعة وتاريخية النصوص" (ص٣٦). وليعلم المؤلف أن تلك الموضوعات "المحرمة" التي تدخل في باب ما يسمى "بالإلهيات العملية"؛ كانت مثار خلاف طويل ومتعدد ومعقد طوال عصور تكوين وتطور الفكر الإسلامي، وأن ما اعتبره كفراً في فكر "المتهم" هو عين ما ذهب إليه "المعتزلة" - الذين سبق ومجدهم المؤلف وقت أن كان ماركسياً - وأن هذا الموقف الذي تبناه المؤلف هو عين موقف "الأشعرى" إزاء "المعتزلة"؛ بل لعله يعلم أن الأشعرى أعلن - قبل وفاته - توبته، واعترف بخطئه في القول بتكفير الخصوم.

لكن الدكتور / عمارة تفنن في اصطياد عدد من الاستنتاجات الخاطئة من نصوص في كتابات "المتهم" عزلها عن سياقها لإثبات ماركسيته، ثم رتب عليها - وهو الأخطر - زندقته، ومن ثم ضرورة "استتابته" وإلا حق عليه جزاء "المرتد".!!

من هذه النصوص الدالة في نظره على "ماركسية" الدكتور / نصر أبو زيد قوله "إن الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة"، "والمشروع الاجتماعي محكوم بانتمائه الطبقي وهو يترجرج غياباً وحضوراً طبقاً لعلاقة الطبقة بغيرها من الطبقات".

كذا اتهام "المتهم" "الخطاب الديني" "باختزال الماركسية في الإلحاد والمادية". كذا اتهامه "بإهدار مبدأ الجدل" (ص٣٦،٣٧،٣٨،٣٩).

لأن هذه العبارات وردت في مؤلفات "المتهم"؛ فهو لذلك "يتبنى منهاج المادية الماركسية في تحليل النصوص وتفسير الأنساق الفكرية" (ص٤٠)؛ ومن ثم وجب تكفيره "حتى يعلن توبته"...!!.

صحيح أن هذه العبارات وردت في كتابات "المتهم"؛ لكن هل يعني ذلك أنه ماركسي بالضرورة؟ لن أخوض في جدل سفطى لأثبت أن هذه الأفكار قاسم مشترك في معظم الكتابات الخاصة بعلم "الاجتماع المعرفي". فالحديث عن البني الطبقية وتأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية و"الجدل"..الخ؛ حقائق موضوعية تبناها الكثير من الفلاسفة والمفكرين منذ عهد اليونان. والتراث العربي الإسلامي حافل بنصوص عن هذه الحقائق العلمية أكثر من أن تحصى. وليرجع المؤلف إلى كتابات "المسعودى" و"مسكويه" و"إخوان الصفا" و"ابن خلدون" وغيرهم ليتحقق من ذلك، وليراجع كتابات علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال "كارل مانهايم" "ورايت ميلز" إلى "مدرسة فرنكفورت" إلى "التوسير" وقبلهم "أوجست كونت" و"دوركايم" و"هيجل"؛ ليعلم ويتعلم أنهم لم يكونوا ماركسيين..!! وهل غاب عنه – وهو الماركسي السابق – الجانب الإبيستيمى في الماركسية الذي لم يشاحح فيه أعتى خصومها من البنيويين وغيرهم؟ ألم يقل "رايت ميلز" منظر البنيوية الوظيفية بأن "من يتجاهل العلم الماركسي لا يستطيع أن يقف على أوليات الحقائق في الفكر الاجتماعي"؟

تحت عنوان "الرؤية المادية للقرآن الكريم"؛ يعقد المؤلف مبحثاً مطولاً ليثبت فيه حقيقة بديهية فحواها أن القرآن الكريم "تنزيل" من لدن رب العالمين؛ وأن "المتهم" خالف إجماع الفقهاء على ذلك لأنه "ينطلق من المادية الجدلية" (ص٤٣) ولأنه ذهب إلى أن "النص القرآني تشكل من خلال الواقع وأن هذا الواقع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويشمل المتلقي الأول

للنص ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص"؛ فهو لذلك يشذ عن إجماع الفقهاء في قدسية الوحي.!! ولست في حاجة لمناقشة هذا التجني من جانب المؤلف؛ فما ذهب إليه الباحث في هذا الصدد لا يتعدى إثبات البعد الاجتماعي في النص القرآني، دون أن يكون في ذلك أدنى تشكيك في تساميه وتعاليه. وما قدمه لا يتجاوز مذهب الزمخشرى والرازى في الإلحاح على العقلانية في التفسير. بل إن قول الباحث بأن "النص منتج ثقافي تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً"؛ هو هو قول المعتزلة "بخلق القرآن"، وإن تورط الباحث قليلاً في التعبير؛ تحت تأثير المنهج "السيميائى"، لا الماركسي؛ كما يعتقد المؤلف.

وما كان الباحث "مادياً جدلياً" حين قال بأن القرآن الكريم "نص لغوى"، فهذا القول لا يشي بأدنى تشكيك في مصدره الإلهي المقدس. وحين أبرز انطواء القرآن على "الحنيفية" دين إبراهيم عليه السلام – وثقافتها؛ فذلك ما تضمنه القرآن الكريم ونص عليه صراحة. وكيف يحكم المؤلف على اجتهاد الباحث "بالتلفيق" (ص٤٦) وقد لازمه "التوفيق"؟ وإذ ذهب الباحث إلى أن القرآن الكريم في موقفه من "أساطير الأولين" "قد أخذ بعضها مع إعادة توظيف وتأويل"؛ فذلك لا يسوغ اتهامه بأنه "يتهم النص القرآني بالانتقائية" (ص٤٧). نحن في غنى عن تبيان غاية القرآن الكريم في عرض هذا "القصص" من أجل العبرة وحسب، لا من أجل التاريخ الشامل المفصل لوقائع هذا القصص. كما وأن حكم الباحث بأن القرآن الكريم تتعدد فيه مستويات السياق؛ حكم يدل على ثراء النص القرآني وإعجازه. من دلائل هذا الإعجاز أيضاً تعبير النص القرآني عن الثقافة – في عصر التنزيل – بهدف تغييرها؛ وهو أمر لا يعني – حسب فهم المؤلف – تشكيكاً في الوحي. وإذا كان الباحث قد انتقد بعض مناهج وأراء السابقين – كالشافعي، ورجح منهج وآراء أبى حنيفة؛ فلا يفهم ذلك إلا في إطار "محافظة" الأول وإلحاح الثاني على "القياس". وإذ فسر الباحث هذا الاختلاف بالاختلاف

الإثنى – حيث كان الشافعي عربياً وأبو حنيفة فارسياً – فذلك محض اجتهاد قد نوافقه أو نخالفه. تلك – وغيرها – اجتهادات تحمد للباحث، وإن سبقه غيره بصددها من الفقهاء والمفسرين السابقين والدارسين المحدثين. وسواء أصاب الباحث أو أخطأ بصددها؛ فلا يحق للمؤلف "محاكمته" (ص٥٤) حتى تتفق رؤيته "مع الاعتقاد الإسلامي" (ص٥٤) الذي نرى من جانبنا أنه اعتقاد المؤلف ليس إلا. فهل يجوز – بعد ذلك – اتهامه بالكفر لأنه خالف وجهة نظر المؤلف واعتقاده؟ وهل يتسق هذا الاعتقاد الخاص بالدكتور / عمارة مع "الاعتقاد الإسلامي"؟

يعرض المبحث التالي لمسائل "**النبوة والوحي والعقيدة والشريعة**" التي يرى المؤلف أن الباحث قدم بصددها تفسيراً مادياً!!. ومن جانبنا نرى أن آراء الباحث في هذا الصدد لم تتجاوز آراء "المعتزلة" و"إخوان الصفا" و"الفارابى" و"ابن رشد" وغيرهم؛ معولاً في ذلك – كما هو شأنهم جميعاً – على آلية "**التأويل**". وهو اتجاه محمود سبق واعتمده الكثيرون من الباحثين العرب المعاصرين – خصوصاً محمد أركون – الذين كشفوا الكثير من ثراء النص القرآني بإتباع المنهجيات الحديثة، وحرروا "علم التفسير" من "**الأسطرة**" و"**الميثولوجيا**"؛ في خطاب عقلاني مقنع يقدم صورة مقبولة عن الإسلام بديلاً للتصورات "الأشعرية" الهزيلة معرفياً. فآراء نصر أبو زيد عن الرسول (ص) باعتباره "**جزءاً من الواقع والمجتمع**" لا يسئ إلى شخص الرسول (ص)؛ بقدر ما يكشف عن جوانب عظمته وعبقريته التي طالما غضت الرؤى التقليدية البصر عنها؛ دون أن يكون في ذلك – كما تصور المؤلف – مساساً "**بكون العقيدة والشريعة جماع وضع إلهي**" (ص٥٨).

يأخذ المؤلف على الباحث اعتقاده "**بأن الشريعة صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي وتطوره**" (ص٥٩)، ويعلن دهشته من عدم دراية الباحث "**بعلم المبتدئ في علوم القرآن**". والأولى أن ندهش من المؤلف الذي لا يفرق بين

العقيدة والشريعة، ويشاحح - بالباطل - في بديهيات يعرفها المشتغل بدراسة "الفقه الإسلامي".

خصص المؤلف مبحثاً آخر ناقش فيه آراء الدكتور / نصر أبو زيد عن "**تاريخية معاني وأحكام القرآن**". ومن حيث لا يدرى؛ اقتبس من أقوال الإمام محمد عبده - في هذا الصدد - ما يؤكد قول الباحث بتاريخية القرآن، حين يقول، "**إن أسباب النزول تضع القارئ والمفسر في إطار الملابسات والدلالات الأصلية، فتعين على الفهم في ضوء واقع عصر التنزيل، وأن فهم دلالات القرآن لابد وأن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي**" (ص٩٠). فهل يعنى هذا الفهم - الصحيح بالطبع - شيئاً غير ما قال به نصر حامد أبو زيد؟.

لقد وقع الالتباس عند المؤلف في فهم آراء الباحث؛ نظراً لعدم فهم المؤلف معنى مصطلح "التاريخية". ولو أدرك معناه لعرف لماذا اختلفت تفسيرات المفسرين حسب طبيعة "**مخيالهم**" الذي يعكس ثقافة عصورهم؛ ولما احتاج الأمر للاختلاف مع الباحث الذي وصمه المؤلف بأنه يطبق منهج "**الوضعية**" الغربية (ص٦٢)، ولما أرجع أصول هذه " الوضعية" إلى "المادية التاريخية"، ولأقر بصواب ما ذهب إليه الباحث بضرورة "**إعادة لنظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن**"، وأن "**القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات**". لقد أخطأ المؤلف عندما استنتج من هذا القول اعتقاداً بأن "**النص القرآني نص بشري وليس نصاً إلهياً**" (ص٦٥) وذلك من أجل إثبات إلحاد الباحث وردته.!! وكان من الممكن أن يكون هذا الإثبات صحيحاً لو قال الباحث "بتاريخية" النص ونفى قدسيته؛ لكنه لم يقل أكثر من "تاريخية" المعنى ليس إلا. بل إن الباحث تحفظ حين طبق هذه التاريخية" على النصوص التشريعية فقط "**دون العقائد والقصص**". إن تصور الباحث في هذا الصدد إثراء لدلالات النص القرآني في التشريع؛ بحيث يصبح عندئذ صالحاً

لكل زمان ومكان. أما تثبيت هذه الدلالات - حسب منظور المؤلف - فأمر يفنده اختلاف أجيال المفسرين في تفاسيرهم؛ حسب مناهجهم ومعطيات ثقافة عصورهم.

إن عجز المؤلف عن فهم آراء الباحث تلك؛ لا تسوغ له الحكم بردته، وتشكيكه في إسلامه ودعوته لمراجعة أفكاره؛ وإلا طبق عليه حكم الردة (ص٧٤). والأولى أن يراجع المؤلف أفكاره ويوسع مداركه؛ من أجل فهم آراء الباحث الذي حكم عليه ظلماً وإعتسافاً "**بقلة العلم، وسوء الفهم والنية، والخلل في المنهج**" (ص٧٥).

تلك التهم التي ألصقت بالباحث المجتهد، كرس لها المؤلف مبحثاً خاصاً؛ جيش فيه ذرائع واهية مستمدة من ركام فتاوى وأحكام "فقهاء السلطان" وثقافة عصور الانحطاط.!!

بخصوص التهمة الأولى - قلة العلم - يصف المؤلف الباحث - المتخصص أصلاً في علوم القرآن - بالجهل بها، وأنه ما كتب فيها إلا جرياً على سنة الماركسيين الذين حاولوا - بعد فشل مشروعهم السياسي - التصدي لهدم "**نمو الظاهرة الإسلامية المعاصرة**" (ص٧٦)، كاشفاً بذلك عن حقيقة غاياته الإيديولوجية ومواقفه السياسية.

لذلك تصيد المؤلف بعض الآراء من مؤلفات الباحث معتبراً إياها قرائن على جهله؛ منها قول الباحث "**بأن القرآن نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وأن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء - أي دون علة خارجية - قليلة جداً**". فما هو الخطأ إذن في تلك المعلومة التي يعرفها المبتدئ في دراسة التاريخ الإسلامي؟ ناهيك عن المشتغلين بعلوم القرآن.

وأية مشاححة في حكم الباحث بأن الرسول (ص) كان يأخذ برأي بعض الصحابة إبان غزواته مع قريش؟ كذا في حكمه بأن عمر بن الخطاب "**حظر**

على الصحابة مغادرة المدينة أو الإقامة في الأمصار، خوفاً عليهم أن تفتنهم الدنيا أو تشغلهم عن أمور الدين"؟

تلك حقائق تاريخية معروفة، شاحح المؤلف في مصداقيتها؛ لا لشيء إلا لأن الباحث عالجها وفق منظوره المادي التاريخي..!!

إن جهل المؤلف بأوليات حقائق التاريخ الإسلامي – وإسقاطه هذا الجهل على الباحث – يتجلى في رفضه حكم الباحث بأن "**الدولة العباسية تقاربت مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى البيت النبوي**"، وأي جرم ارتكبه الباحث حين نعت الإمام الشافعي بالشعوبية؟

يرى المؤلف أن هذه الأحكام "**أخطاء قاتلة**" (ص٨٤) وقع فيها الباحث، والصواب – فيما نرى – أنها حقائق ثابتة يخطئ من يتصور خطأها.

أما عن التهمة الثانية – سوء الفهم والنية – فتتمثل في اتهام الباحث "بهدم رموز التراث والتاريخ الإسلامي" (ص٨٥). وهو اتهام "غوغائي" متواتر في الخطاب الأصولي المعاصر. إذ طفق أصحاب هذا التيار على إضفاء نوع من "القدسية" على بشر "يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق"؛ دون نظر أو اعتبار لحقائق التاريخ الإسلامي العيانية.

فهل أخطأ الباحث حين ذهب إلى اختلاف المهاجرين والأنصار في "اجتماع السقيفة"؛ وهل يعد ذلك اجتراء وافتراء حسب حكم المؤلف؟ وعلى أي مصدر اعتمد المؤلف حين زعم بأن "الأمة – باستثناء سعد بن عبادة – قد اجتمعت قرشيين وغير قرشيين، عرباً وموالي، وأحراراً وأرقاء على اختيار أبى بكر"؟ ولماذا يعترض المؤلف على أن قريشاً حسمت النزاع في اجتماع السقيفة الذي انتهى إلى انتصارها؟ وهل ينكر المؤلف قول الصحابة بأن "الإمامة في قريش"؟ وبأن خلافاً جرى بينهم حول تدوين القرآن؟

تلك حقائق قال بها الباحث، وحاول المؤلف نفيها متهماً إياه بالجهل وسوء النية..!! وهما تهمتان مردودتان إلى المؤلف نفسه، نتيجة قراءته الخاطئة والمؤدلجة؛ التي تحول التاريخ الإسلامي بفعالياته البشرية إلى مناقب تمجيدية لا علاقة لها ألبتة بالعلم ولا بحقائق التاريخ العيانية.

ونحن في غنى عن سرد وقائع أخرى أصاب الباحث في فهمه لها استناداً إلى المصادر الأصلية وحاول المؤلف تقديم تصور مغاير ومما حك عنها (ص٩٢،٩٣). يتجلى ذلك في محاولة تفنيده المفلس لآراء الباحث عن فقه الشافعي "الوسطى" وفكر الغزالى الأشعرى الصوفي (٩٤،٩٥،٩٦،٩٧). نسوق عنها مثالاً ينم عن جهل المؤلف بالتاريخ الإسلامي؛ وذلك حين هاج وماج من حكم الباحث الصحيح بأن عصر الغزالى يمثل "عصر سيطرة العسكر على شئون الدولة"، وأن فكره مسئول عن تحجيم العقل وتغييب الفكر في عصر الانحطاط. تلك حقائق أولية ينم نفيها عن ذرائعية تبريرية نتيجة اعتبار التيارات الأصولية المعاصرة الإمام الغزالى – المؤازر فكرياً وإيديولوجياً للعسكر تارياً الإقطاعية السلجوقية – "حجة الإسلام"..!! ومن قال بعكس ذلك حلت عليه اللعنة واتهم بالكفر. وغنى عن القول أن الغزالى نفسه قد ندد بما جرى في عصره من "تكفير" المخالفين في الرأي.!!

أما عن التهمة الثالثة – خلل المنهج – فلست أدرى كيف يمكن لمن اعتبره "الأتباع" منهجاً أن يتحدث عن المنهج؟ لقد حاول المؤلف – عبثاً – التشكيك في إحاطة الدكتور / نصر أبو زيد بالمناهج الكلاسيكية والمعاصرة في قراءة النصوص في آن (ص١٠١). والأهم تطبيقها حسب ما تفرضه طبيعة موضوع البحث كل في مجاله المناسب؛ وهو ما أسفر عن تقديم إنجازات معرفية اعتبرها "الإتباعيون" شططاً ومجازفة؛ بله بدعاً وهرطقة..!! والأحجى أن نرد هذه التهم إلى المؤلف الذي أبان عن فقر مدقع في مجال المنهج والرؤية. دليلنا في ذلك تصوره الخاطئ عن مفهوم مصطلح "الإيديولوجيا" وعدم

استيعابه التعريف الصحيح الذي قال به الباحث؛ إذ هي في نظره "المنظور الذي يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ"، وهو تعريف لا يتفق مع مفهوم المؤلف الخاطئ الذي يرى أن المصطلح له أكثر من سبعة مفاهيم!! (ص١٠٢،١٠٣). ولو اطلع على كتابات "كارل بوبر" "وعبد الله العروى" لما انتقد تعريف الباحث، ولتخلى عن اتهامه "باللامنهجية" (ص١٠٤).

نفس الشيء يقال عن تعريف "الوسطية" التي رأى المؤلف فيها "نظرة إسلامية جامعة لعناصر الحق والعدل والخير والصواب" (ص١٠٥) مسقطاً بذلك التصورات اللاهوتية على العلم. كذا مصطلح "النص" الذي يرى المؤلف أنه "مفهوم عربي وإسلامي" (ص١٠٧)!! ناهيك عن الشطط في فهم مصطلح "الحاكمية" الذي اعتمد فيه المؤلف تعريف "أبو الأعلى المورودى" (ص١٠٩) الذي عبر فيه عن معطيات سوسيو سياسية خاصة (ص١١٠)؛ يعرفها المؤلف الذي طالما مجد "المورودى" في كتاباته. وبرغم التعريف الشافي والوافي الذي قدمه الباحث عن مصطلح "التأويل" في معظم كتبه، يتهمه المؤلف بالجهل، لائذاً بتعريفات تراثية عند ابن رشد والغزالي؛ ضارباً صفحاً عن حقيقة تطور المفاهيم وتاريخيتها.

إن خطاب المؤلف الناضح "بالأدلجة" و"الكليانية" "والقصور المنهجي" و"نفي الأخر" و"الفقر المعرفي" و"اللاتاريخية"؛ هو عين الخطاب الأصولي المعاصر. فهل يجوز بعد ذلك أن ينصب نفسه "قاضياً" لمحاكمة "مفكر" مجتهد؟ إن دعوته الباحث لمراجعة أفكاره "التي تجاوزت دائرة ما أجمع عليه المؤمنون بالإسلام" (ص١١٨)؛ تحفزنا - بدورنا - إلى دعوة المؤلف لمراجعة أفكاره التي تستمد مرجعيتها من أضابير الكتب الصفراء في عصور الظلام. وعلى عادة الأصوليين الذين يتشدقون بحرية الفكر من باب "دس السم في العسل"؛ يدعو المؤلف الباحث للإفاقة من كابوس "الفكر التغريبي" والعودة إلى طرق

"السلف"؛ مدعماً دعوته برواية قصة حياته وتجربة انتمائه إلى الفكر الماركسي، وتوبته عنه، داعياً الله له بالهداية "وما ذلك على الله بعزيز" (ص١٢٦).

من جانبنا – بالمثل – لا نتردد في دعوة المؤلف إلى أن يتخلى عن مقعد "القاضي – الكاهن"، وينصرف إلى البحث والدرس؛ حتى لا يسئ إلى العلم والدين في آن..!!

****

الفكر العربي بين الخصوصية والكونية

******

يحمد للجمعية الفلسفية المصرية عقد ندوة احتفالية لتكريم المفكر المرموق الأستاذ / محمود أمين العالم، بمناسبة بلوغه العام الخامس والسبعين. ويسعدني المشاركة في أعمال الندوة بتقديم هذه الدراسة النقدية عن آخر ما كتب الأستاذ، وهو كتابه المهم " الفكر العربي بين الخصوصية والكونية" الذي صدر عن "دار المستقبل العربي" عام ١٩٩٦.

يحفزني لتقديم هذه الدراسة المتواضعة؛ اهتمامي بتتبع ما يكتب الأستاذ / العالم في حقل التراث العربي الإسلامي، وتناوله بالبحث والنقد، فيما يدخل في حقل "نقد النقد". فضلاً عن تتبع مسيرة هذا الفكر سواء في تجلياته المعاصرة أو في تناول الباحثين والدارسين لتلك التجليات، بما يكشف عن طبيعة "التفكير" التي هي في نظر الأستاذ العالم – وفي نظرنا أيضاً باعتباري أحد تلامذته – انعكاس للواقع العربي المعاصر؛ بإيجابياته وسلبياته.

لقد سبق وتناولنا خريطة الفكر العربي المعاصر كما رسمها أستاذنا في كتابه "الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر"؛ الذي يؤرخ لهذا الفكر خلال عقدي السبعينات وحتى منتصف الثمانينات. لذلك نرى أن كتابه الأخير الذي نحن بصدده بمثابة رصد نقدي لهذا الفكر خلال العقد التالي؛ من خلال تناول أهم الكتابات التي صدرت حتى منتصف التسعينات بالدرس والتقويم.

ونحن في غنى عن تبيان مآثر الأستاذ العالم المفكر الموسوعي والناقد الألمعي والمبدع والمناضل الذي يجمع في شخصه بين سمات العالم والمفكر والمصلح الاجتماعي والفنان، والذي نذر عمره المديد في تبنى رسالة التنوير والتثوير، والذي أهلته "الحكمة" الناجمة عن الثراء المعرفي والوعي برسالته

ليقول القول الفصل فيما اختلف فيه أو أشكل فهمه، مكتسباً لذلك - وبحق - مشروعيه الحكم، مكتسباً في الوقت نفسه مكانة "القاضي" النزيه والأمين الذي لا تأخذه في الحق والحقيقة لومة لائم.

نحن في غنى عن التعريف بكتاباته الغزيرة والثرية المتعددة والمتنوعة التي بلغت ما يزيد على عشرين كتاباً، فضلاً عن دراساته ومقالاته ومتابعاته ومشاركاته في الندوات والمؤتمرات واللقاءات الفكرية والأدبية على المستوى القومي، فضلاً عن تاريخ طويل ومشرف في مجال العمل السياسي التقدمي على صعيد الوطن والأمة والعالم؛ تأسيساً على قناعة "بهيومانية" التطور و"كونية" النضال من أجل التقدم.

من خلال متابعة لجهود الرجل في تلك المجالات وفهم ووعي بحقيقة "رسالته"، يمكن الحديث عن "قاسم مشترك" فيما أنجز من كتابات تتميز بسمات وقسمات ثابتة ومحددة، نوجزها على النحو التالي:

أولاً: الموسوعية:

تشهد كتابات الأستاذ / العالم على ثقافة تكاملية متعددة الجوانب، تأسيساً على نظرة ثاقبة مؤداها "وحدة المعرفة"؛ فالجزء لا يفهم إلا في إطار الكل، ومن ثم تغدو "الشمولية" خصيصة يتميز بها مفكرنا. فبرغم همومه المتشعبة وانشغاله بالعمل السياسي، وما جره عليه من محن الاضطهاد والسجن والهجرة خارج الوطن؛ لم يتقاعس عن محاولة الإحاطة الموسوعية بسائر المعارف السياسية والتاريخية والتراثية، فضلاً عن إنجازاته في مجال الأدب نقداً وإبداعاً. وإذ آمن بإنسانية المعرفة؛ فقد انفتح على الفكر الإنساني قديماً وحديثاً، وبرع في فهم نظرياته ومناهجه ومنطلقاته وغاياته. ناهيك عن احتفاله بالإبداعات الإنسانية

الجمالية؛ جامعاً بين تكاملية العقل والذوق في آن، انطلاقاً مع إيمانه بوحدة الغاية والهدف وقناعته بأنهما معاً نتاج واقع "دينامي" متغير.

وما يلفت النظر في هذا الصدد، هو انفراد الأستاذ / العالم بسمة العالم المدقق المتخصص في كل المجالات المعرفية التي طرقها. لقد أهلته ثقافته الموسوعية للفهم الواعي بما يثار من قضايا في سائر جوانب المعرفة. وينعكس هذا الفهم على تعبيره السلس والواضح والمنساب فيما يكتب. كانت هذه الموسوعية أيضاً وراء ما تميزت به كتاباته من الوضوح والإقناع، فضلاً عن شفافية حدسية وحضور ذهن، وذاكرة مسعفة تنتظم داخلها الأفكار في أنساق منتظمة ومنظومات متسقة يجرى التعبير عنها في لغة شفافة سلسة تجمع بين التحديد والصرامة العلمية القاطعة وبين الأسلوب الأدبي الرصين. تلك جميعاً – وغيرها – سمات تميز مفكرنا وتزين فكره بخصوصية نادرة قل أن توافرت لغيره.

ثانياً: الطابع النقدي:

يغلب النقد بمفهومه العلمي على كتابات الأستاذ / العالم. النقد بمعناه الموضوعي في إجلاء وإنارة وتفسير العمل المبدع بغية فتح الطريق للمزيد من العطاء المرشد للكتاب والمبدعين. ولا غرو، فقد أفادته ثقافته الموسوعية في تخليق نزعة خلقية غاية في الدماثة؛ تنعكس على كتاباته النقدية. فبرغم كثرتها وتعددها لم يتجاوز الأستاذ العالم – ولو مرة واحدة – آداب الحوار وضوابطه برغم تطاول الكثيرين. فسمة التسامح "المسيحي" تسكن كل ما يفوه به فوه وقلمه، وروح "الحكمة" المكتسبة من موسوعيته وعمق ثقافته تلون كل كتاباته، تأسيساً على قناعته بأن اختلاف الرأي ناجم حتماً عن قصور معرفي يمكن تداركه، وبأن "المراهقة" الفكرية عند الخصوم يمكن تجاوزها بمزيد من

الاستنارة، وفتح أبواب جديدة للدرس والبحث، وتصحيح للأخطاء الناجمة أصلاً عن قصور في المنهج أو سوء فهم للنظريات. لذلك ركز الأستاذ العالم كثيراً في كتاباته على هذين الجانبين. فكثيراً ما أولى توضيح المفاهيم وضبط المصطلحات اهتماماً كبيراً. وفي ذلك لا يعول على العظات النظرية قد اهتمامه بالجانب التطبيقي؛ فتأتي تنبيهاته وتنويهاته في ثنايا ما يكتب بعيدة عن نزعات الاستعلاء و"استعراض العضلات" ونفي الأخر...الخ، مما نلاحظه في جل الكتابات النقدية المعاصرة.

النقد عند الأستاذ العالم أداة للتطوير والبناء، للتصحيح والتنوير وفتح آفاق جديدة ومستوى أرقى للطرح والدرس. وفي الوقت نفسه فرصة لعرض أفكاره التي لم يفه مرة بأنها تحمل الحقيقة النهائية واليقين القاطع. كذا هو في نظره أسلوب راق لتعرية الأخطاء من خلال حوار مع الآخر، بله الآخرين والأخذ بأيديهم نحو المزيد من العطاء. ولا غرو فقد أولى الكتاب والمبدعين الشبان اهتماماً كبيراً؛ فيتابع إنجازاتهم بمزيد من الشغف والتشجيع في آن، ويرحب بكل ما هو جديد، ويحرص على درسه وفحصه؛ ليقف على مقوماته ومكوناته، ويرصد أسسه في حركة الواقع محللاً ومفسراً وموجهاً في آن، في تواضع جم وود نبيل.

ثالثاً: السجالية:

السجالية سمة عامة تغلب على كتابات الأستاذ العالم، لا لشيء إلا لأن جل هذه الكتابات إما مبشرة بفكر جديد يزعزع أركان الفكر السائد أو لأنها نقد وتقويم لإنجازات حقبة معينة من الزمن لثلة من ألمع الكتاب. وعلى ذلك يمكن الحكم على كتابات الأستاذ العالم جملة بأنها سلسلة متصلة من "المعارك

الفكريـة"، وسـجالات ممتدة مـع أصحـاب الـرؤى الكلاسـيكية، أو مـع المبشـرين بالمناهج والنظريات الوافدة وتطبيقاتها على الفكر والأدب.

وتنهض السجالية دليلاً على أن الحوار إذا مـا روعيت ضوابطـه وجـرى الالتزام بآدابه لابد أن يسفر عن إيجابيات. واعتماده عند الأسـتاذ العـالم لا يخلـو من مغزى عن قناعتـه بانفتـاح الفكـر وتعـدد روافـده، وأن الطريـق إلـى الحقيقـة واليقين مفتوح دوماً لمن يطرقه مزوداً بسـلاح المنهجيـة العلميـة، وأن الفكـر أيـاً كـانت مصـادره ومهمـا كـان غثـاً أو ثمينـاً، فبـالحوار وحـده يمكـن التميـيز بيـن الأضداد، تأسيساً على قاعدة مؤداها "بضدها تتميز الأشياء".

لذلك لم يدخر الأستاذ العالم وسعاً طوال عمره الفكري المديـد فـي متابعـة صيرورة الفكر العربي والتفكير العربي، ونقد إنجازاته وفق منهج قوامه التركيز على "تاريخية" الفكر، أي متابعة جدله مع الواقع الاجتمـاعي السـائد؛ بمـا يعطيـه القدرة على التعليل والتفسير والتنظير. هذا فضلاً عما يسفر عنه هذا النقد تلقائيـاً من تاريخ موثق للفكر والواقع في آن.

الأهم من ذلك توظيف هذا التاريخ الموثق في خدمة الرسـالة التـي تبناهـا الأستاذ العالم، وهي تعرية القوى المعوقة للتقدم عن طريق فضح فكرها التفليقـي والتبريري، واختطاط طرق ممهدة للفكر العلمي والنضالي التقدمي.

ولا غرو، فجهوده المحمودة في هـذا الصـدد لـم تضـع هبـاء، فكـان علـى رأس جيل من الرواد اختط للفكر والأدب - بله السياسـة - خطابـاً مميـزاً يتخـذ من "الكلمة" سلاحاً للدفاع عن القيم وتطويرها في مجال الإبـداع. ألـم ينجـح مـن خلال مساجلاته في تعرية الكثير من الفلسفات التبريرية الذرائعية؟ ألم يوفق فــي إختطاط مسار لم يكن مطروقاً في النقد الأدبي والفني؟

لطالما نذر الأستاذ العالم - ولا يزال - عمره لخدمة قضايا الوطن والأمة بقلمه وفكره الثاقب والثرى بالقيم الإنسانية النبيلـة، ولطالمـا تعـرض للمحـن مـن جراء ذلك دون أن تلين له قناة، اقتناعاً بأن الفساد فـي الكـون عـابر، وأن الحـق

والحقيقة سيأخذان يوماً طريقهما للتحقق، وهو أمر يشي بنزعة تفاؤلية – حتى في فترات اليأس والقنوط – تفرد بها وهو ومن على شاكلته من أصحاب الرسالات عبر التاريخ.

رابعاً: التفاؤلية:

لعل ما سبق يقودنا إلى خصيصة مهمة تتميز بها كتابات الأستاذ العالم؛ وهي البوح بتفاؤل لا يؤسس على نزعة عاطفية أو أخلاقية، بقدر ما يرد إلى حقائق العلم الموضوعية. إذ ليس هناك من يشاحح في مصداقية قوانين الحركة، والتغيير، والضرورة، وما يؤدى إليه التراكم الكمي من تغير كيفي؛ وهي قوانين استوعبها الأستاذ العالم ووقف على فعاليتها من خلال استيعابه للتاريخ البشري، فضلاً عن معارفه المتنوعة ووعيه بما يجرى واتساقه مع جماع تجاربه الثرية. تلك خاصية يتميز بها المفكرون "الهيومانيون" أصحاب الرسالات، إذ يتخلق لديهم نوع من "الحدس العلمي" يؤهلهم بعد استيعاب الماضي والحاضر لاستشراف المستقبل بقراءة دلالاته في خريطة الحاضر.

تتخلق النزعة التفاؤلية تلك نتيجة الإيمان بأن صيرورة الإنسان تسير دوماً صعداً، ومهما جرى من تعويق لهذه المسيرة فإن حركة التاريخ قادرة على سحق تلك المعوقات، بل إن تعاظم التحديات يستنفر بدرجة أعظم مكامن الاستجابات. ولعل هذا يفسر ما يتلمسه المتأمل في شخصية الأستاذ العالم من "شباب دائم"؛ برغم منعطفات حياته الصعبة كمفكر ومناضل في آن. إن البسمة الدائمة المرسومة على وجهه – حتى في أحلك الأزمات العامة أو الخاصة – تسرى في مداد قلمه في كل ما ألف وصنف؛ لتنتقل إلى عقل قارئه ووجدانه؛ حلماً طموحاً يستنفر الهمم ويشحذ الأذهان لمواجهة أعتي التحديات.

في ضوء تلك النظرة يمكن أن نقدم قراءتنا لكتاب الأستاذ العالم عن "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية".

الكتاب مجموعة من الدراسات النقدية لعدد من الأطروحات الفكرية التي ظهرت في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة، كتتمة لأعمال - تشكل في مجموعها مشروعاً - مماثلة بذرت منذ الخمسينيات. ويتميز هذا الكتاب عن سوابقه بأنه يعرض بالتحليل والنقد لخريطة فكر يعارك أزمة، تركت بصماتها السلبية - في الغالب - على كتابات سائر التيارات.

يأتي نقد الأستاذ العالم من ثم؛ مستهدفاً التصويب والتصحيح والترشيد وفض الاشتباكات المترتبة على التخليط والتطرف ونفي الآخر والقصور في فهم المفاهيم والتشكيك في الثوابت...الخ من أمراض المواكبة لأزمة الواقع على مستوى الوطن والأمة، بله العالم.

ويشي عنوان هذا الكتاب بحقيقة ما يجرى في ساحة الفكر العربي خصوصاً حول قضية محورية؛ هي "الاغتراب" وضياع الهوية نتيجة؛ المتغيرات السريعة وتداعياتها التشاؤمية التي تمس الإنسان في العالم أجمع. ألم يكتب أحد المفكرين المعاصرين - أمام هول ما جرى - عن "نهاية التاريخ"؟

بديهي أن يترك ذلك كله أصداءه وبصماته على الفكر العربي المعاصر؛ بنفس الدرجة التي تأثر بها الواقع العربي المعاصر. لقد لخص الأستاذ العالم في مدخل كتابه حقيقة تلك الأزمة؛ فاعتبرها نتيجة طغيان القطب الواحد الرأسمالي؛ ليس فقط سياسياً؛ بل محاولته فرض هيمنته الثقافية، والأيديولوجية أيضاً. (ص٧).

وبرغم هول ما جرى ويجرى؛ فإن روح التفاؤل المؤسس - عنده - على الفهم والوعي المعرفي يفتح باب الأمل في الإنعتاق نتيجة التناقضات الداخلية في النظام الرأسمالي المهيمن، تلك التي بدأت إرهاصاتها في صورة تنافس

اقتصـــادي وثقــافي بيــن أقطــاب هـذا النظــام. نــاهيك عــن الخــواء الفكـــري والأيديولوجي لنظام يستند إلى "النفعية" و"البراجماتية" ليس إلا.

لقد عرض الأستاذ العالم لثقافة "اليانكى" "راعى البقر" المغامر؛ في مقـابل ثقافات "الآخرين" المتواصلة حضارياً والممتدة جذورها في أغوار التاريخ. وكان من حقه أن يستبعد إمكانية سيطرة "ثقافة" لا عقلانية جزئية متشـظية ولا إنسـانية إلى الأبد. (ص١٠).

رصد المؤلف ردود الفعل المترتبة على الهيمنة القطبيـة الرأسـمالية علـى معظم الكتابات المواكبة فـي العـالم العربـي المعـاصر، واعتبرهـا بحـق اسـتجابة "مرضية" عند كافة التيارات، سواء تلك التي "ركبت الموجة" فدعت إلى القطيعـة مع "الذات"، أو قطعت مع الحاضر وروجت للاسـتنامة فـي أحضـان "المـاضي". (ص١١،١٢).

ينبه المؤلف هؤلاء وأولئك إلى أن الظروف الآنية التـي أفضـت إلـى هـذا الاغتراب، ظروف ظرفيــة، لا لشـيء إلا لأن هـذا النظـام العـالمي السـائد "ليـس نهاية التاريخ" (ص١٣)، بل إن جولة أخرى معه جديرة بأن تقوضه؛ خصوصـاً أن القوى النقضية مسلحة بالحق والحقيقة في آن (ص١٣). والأولـى أن تسـتنفر مكامن قوتها عبر طريق من النضال، وأولى خطواته هي البحث عن الهوية فـي إطار رؤية تنويرية.

في المبحث الأول "حول مفهوم الهويـة"؛ يـبرهن الأسـتاذ العـالم – كدأبـه دائماً – على إحاطته بالتراث واستخلاص ما انطوى عليه مـن إيجابيـات يثريهـا بمنهجه الجدلي التاريخي؛ حين يربط الماضي بالحاضر والمستقبل. ففـي تعريفـه لمفهوم الهوية يقف على الفهم الواعي لها عند مفكريـن تراثييـن مـن أمثـال ابـن رشد والجرجانى وابن خلدون، الذين أجمعوا على أنها هي الخصوصية الناجمـة عن الطبيعة المميزة للأشياء. ثم يضيف من لدنه البعد التاريخي الـتراكمي الـذي

يشكل بالدرجة الأولى هوية الإنسان، ويقف على المشترك بين البشر، ويرجع أوجه التباين إلى ظروف تاريخية ومجتمعية متباينة. (ص١٦).

وينعى الأستاذ العالم على الأدبيات العربية المعاصرة ما شاع فيها من فهم خاطئ "للهوية العربية" إذ اعتبرتها تصوراً جامداً وثابتاً و"مثلاً أعلى" يمكن استحضاره لتقديم حلول سحرية لمشكلات العصر. ويطرح في المقابل انطواء هذه الهوية – شأنها شأن أية هوية أخرى – على إيجابيات وسلبيات يجب استيعابها والوعي بها ونقدها في ضوء الانفتاح على "هويات أخر"، بما يغنيها ويثريها. ويحدد معيار الإفادة منها بربطها بالحاضر والمستقبل بعد الاستيعاب العقلاني النقدي لمقوماتها وتاريخية صيرورتها وإثرائها بالإضافات الإبداعية من إنجازات العصر (ص٢١). بهذا المفهوم يصبح طرح "الخصوصية" مقابل "الكونية" و"التراث" مقابل "المعاصرة" غير ذات موضوع، ويغدو الحديث الأجوف عن "الهوية" كشيء مجرد – خصوصاً في أوقات الأزمات – من قبيل الفهم الخاطئ لمفهومهما الحقيقي.

في المبحث الثاني؛ يعالج المؤلف موضوع "الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر"، فيصف هذا الفكر بالتخليط والتسطيح والميوعة والانتقائية والتوفيقية والإسقاطات الذاتية والافتقار إلى النظرة العلمية...الخ. ويعزو ذلك إلى القصور في صياغة إطار نظري فلسفي، باعتبار الفلسفة هي أعلى مراحل التفكير (ص٢٣). يعزو هذا القصور بالمثل إلى عدم فهم هذا الفكر المتردي في إطار واقع أكثر تردياً؛ تعويلاً على منهجه في ربط حركة الفكر بالواقع.

أزمة الواقع في نظره هي التي أفرزت أزمة الفكر، طالما كان متسقاً مع الواقع. ومن ثم يصبح ما يقدم من حلول لأزمة الفكر غير ذات موضوع، أو على الأقل حلماً طوبوياً بعيد التحقق. فكيف يمكن أن نقدم إطاراً نظرياً يعتمد المعرفة الواعية والإدارك المنهجي الناقد والقادر على تفسير حركة الفكر ، الواقع معاً للوصول إلى دلالات كلية تقود حركة التقدم (ص٢٥)؛ والواقع مكبل

بأنظمة سلطوية جبارة، وقوى خارجية متسلطة تعمل على تكريس هذا الواقع المتشرذم، والمتخلف؟

وهنا نعود إلى آراء "فوكو" و"ديلوز" عن تأثير السلطة في تقييد أو في تحريك الفكر وتحديد مساره بما يتوافق مع طبيعتها.

السلطة في العالم العربي المعاصر، إما عشائرية أو تيوقراطية أو عسكرية متعاونة مع قطب واحد تغذية ثقافة براجمانية، وفي الحالين معاً يصعب على رواد الفكر وحدهم مواجهة التحديات إلا على المدى البعيد؛ بالإعداد المعرفي التدريجي المؤسس على البدء بأولويات التنوير وترسيخ الفكر العلمي وطرائق التفكير العقلاني.

نشارك المؤلف الرأي بأن الفكر العربي في أزمة بالفعل، من مظاهرها نفي بعض رواده القول بوجود الأزمة أصلاً، واعتقاد البعض الآخر بأنه يعيش "صحوة"..!!

يناقش المؤلف أطروحات أصحاب هذين الاتجاهين – أنور عبد الملك وحسن حنفي – (ص٢٧،٢٨)، ويفندها، كذا يأخذ على الاتجاه الثالث – الذي فطن إلى حقيقة أزمة الفكر – العجز عن رؤية أزمة الواقع؛ فخلط بذلك بين الأسباب والمظاهر، لافتقاره إلى الوعي التاريخي؛ كما هو الحال بالنسبة لأنموذج عبد الله العروى الذي كتب الكثير عن "مفهوم التاريخ" و"العرب والفكر التاريخي"!!

رأى المؤلف أن أصحاب الاتجاه الأخير عولوا على النقد الإبيستيمولوجى الذي – برغم فائدته – غير قادر على الوعي بحركة الفكر أصلاً. فكيف تواتيه القدرة على الوعي بأزمة الواقع؟ إن أصحاب هذا الاتجاه أيضاً – فيما نرى – يعبرون عن فكر الأزمة وينهلون – بوعي أو بدونه – من الفكر الغربي بمناهجه ومدارسه التفكيكية والتجزيئية.

يتناول المؤلف – كذلك – مسألة استقصاء جذور أزمة الفكر، ويردها إلى اللقاء مع الفكر الغربي الوافد منذ الحملة الفرنسية التي من بعدها – وحتى الآن – ظهرت مماحكة الطرح الخاطئ للصراع بين "الأنا" و"الآخر" (ص٣١). ونحن نرد الجذور إلى مدى زماني يضرب في أعماق التاريخ العربي الإسلامي؛ منذ منتصف القرن الخامس الهجري؛ حيث حل الإتباع والأثر والنقل محل الإبداع والنظر والعقل؛ نتيجة معطيات سوسيو – سياسية. ثم يعرض المؤلف للتغيرات الدولية الكبرى؛ كهيمنة النظام الرأسمالي وحرصه على فرض أنموذجه الثقافي، كذا الوقائع الكبرى على الصعيد القومي، كهزيمة ١٩٦٧، لإبراز تأثيراتها في تفاقم أزمة الفكر نتيجة أزمة الواقع لدى النخبة العربية المفكرة (ص٣٩). كما يعرض للآثار السلبية على الواقع والفكر العربي معاً؛ نتيجة أحداث حرب الخليج وتداعياتها، ويحدد مواقف المفكرين العرب منها تحديداً يكشف عن تجليات أزمة الفكر.

ووفقاً لنزعته التفاؤلية؛ لا يفوت المؤلف الحديث عن تيار فكرى واع؛ أناطه مهمة تأصيل الفكر العقلاني النقدي؛ ومن ثم صياغة إطار نظري لفكر تجميعي – لا توفيقي – نظري قادر على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل (ص٤٢). لكن السؤال يظل: كيف يمكن لأصحاب هذا التيار صياغة المشروع النهضوى الفكري المرتجى وهو محاصر بترسانات الأنظمة العربية العاجزة عن مواجهة الإمبريالية بقطبها الأوحد الذي لا يدخر وسعاً في العمل على محو الهويات الثقافية المغايرة أو على الأقل مسخها؟

في المبحث الثالث، يعرض الأستاذ العالم لموضوع مهم هو "إشكالية الفكر العربي المعاصر بين الدولة والمجتمع والعصر". مع ذلك لا ندرى لماذا عالجه الأستاذ في عجالة سريعة على خلاف عهدنا به كناقد محقق عميق النظرة، واسع الرؤية. لا ندرى لماذا أهمل تقديم إطار نظري يفسر منطلقات معظم الدارسين الذين عرض لفكرهم ممن تأثروا بـ"فوكو" صاحب الآراء الخطيرة عن السلطة

والفكر. لا ندرى أخيراً لماذا أهمل الكثير من الكتابات المهمة في الموضوع من قبل مفكرين عرب معاصرين؛ من أمثال على حرب ومحمد سبيلاً ونديم البيطار؟ وبالمثل لماذا أغفل ذكر أسماء ثله من "مثقفي السلطة" المبررين الذين استغلوا مؤازرتها في تخريب الفكر والثقافة؟ لا ندرى سبباً وجيهاً لتلخيص المؤلف إشكالية عنوان بحثه في مسألة "البحث عن الهوية" باعتبارها قطب الرحى في نقده الهين للكتابات العربية المعاصرة، وذلك في عجالة سريعة، في حين عرضها من قبل بصورة أعمق وأوضح في كتابه "الوعي والوعي الزائف"؟ أغلب الظن أن الموضوع كان محاضرة عامة وليس بحثاً معمقاً كعهدنا بالباحث.

يعرض المؤلف – في إيجاز شديد – لمفكرى النهضة منذ بداية العصر الحديث وحتى ثورة يوليو ١٩٥٢ ليثبت أهمية مسألة "البحث عن الهوية" (ص٢٥٧)، ولينتهي إلى أن كارثة ١٩٦٧ بداية حقيقية لإعادة طرح الموضوع. ولم ينس توجيه اللوم للنظم الحاكمة باعتبارها انقلابات عسكرية أو أسر عشائرية حاكمة. وإن كنا نختلف في تعميم هذا الحكم خصوصاً بالنسبة لثوار يوليو ١٩٥٢ الذين اعترف المؤلف بأنهم أنجزو تحولات مهمة سواء في التحرير الوطني أو في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

نشاركه الرأي في تقويم كتابات صادق جلال العظم وعبد الله العروى بافتقارها إلى "التاريخية" ودعوتها للقطيعة مع الماضي والارتماء في أحضان الحضارة الغربية. وإن كنا نعتقد أنها ذات جدوى في تعرية السلبيات وتفسيرها.

في عجالة أيضاً يطوف المؤلف بكتابات السبعينيات ويشيد بالمرحوم د. زكى نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي"، برغم انتقاده الشديد له من قبل في كتاب "الوعي والوعي الزائف". في عجالة أسرع عرض لأعمال ندوة "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" التي عقدت بجامعة الكويت سنة ١٩٧٤ وأشاد بجميع من شاركوا فيها – على اختلاف مذاهبهم الفكرية – لا

لشيء إلا أن أعمالهم انتهت "إلى ضرورة التجديد في مجال الفكر"؛ في حين سبق وانتقدها المرحوم مهدي عامل في كتاب كامل هو "أزمة فكر أم أزمة بورجوازية؟".

ثم يمر المؤلف مرور الكرام مبعثراً إشاداته - التي تحمل مجاملات مبالغاً فيها - على مشروعي طيب تيزيني وحسين مروة اللذين اعتمدا الرؤية المادية التاريخية والمنهج الجدلي بصورة "لا تاريخية" في الغالب الأعم.

كذا لم يخف انبهاره بإنجازات محمد عابد الجابرى - التي قتلت نقداً وانتقاداً - برغم حكم المؤلف الغريب على أن توجهه قومي إسلامي!! والغريب حقاً إشادته بكتابات مطاع صفدي - المقعرة فكراً ومنهجاً ولغة - على حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا - فاعتبره "أبرز من عرض للحداثة"!! (ص٦١).

أما عن كتابات حسن حنفي فقد اعتبرها المؤلف استمراراً وامتداداً للفكر الأصولي القديم (ص٦٢)، بينما من يستبطنها يقف - دون لأي - على نقد "جوانى" لاذع لهذا الفكر.

وفي تبسيط شديد يعرض المؤلف لفكر نصر حامد أبو زيد عارضاً لتداعيات أزمته أكثر من تقويم فكره. وفي تبسيط أكثر يعرض للفكر الأصولي - الذي سبق ونقده نقداً واعياً - دونما أدنى إضافة (ص٦٣،٦٤) ولست أدرى سبباً لحكمه بانطواء بعض تياراته على استنارة وعقلانية!! (ص٦٤).

وفي خاتمة المطاف يرى الأستاذ العالم أن الفكر العربي المعاصر "شهد تطوراً من الناحية المنهجية والموضوعية.. كذا في جانبه النظري" (ص٦٥)، وهو الذي سبق وحكم عليه في المبحث السابق "بالهشاشة النظرية"!! ثم يكرر المؤلف ما سبق وعرض في المبحث السابق أيضاً من معلومات عن تأثير حرب الخليج والمتغيرات الكونية الكبرى في تشرذم الفكر العربي المعاصر واعتباره "فكر أزمة". ولا أدرى لماذا أهمل التعرض لكتابات تركي الحمد وعلى الكوارى ومحمد جابر الأنصاري وغيرهم ممن يعبرون عن هذه الظاهرة وتجلياتها؟

بعد هذا الاستطراد – الذي يعد في نظرنا خارج موضوع المبحث – ينتبه المؤلف إلى حقيقة الدور المخرب للسلطة في الفكر العربي المعاصر ويعتبرها "مسئولة مسئولية أساسية عن مستوى هذا الفكر وتأزمه وإشكالياته" (ص٦٩).

على أنه تحت تأثير نزعته التفاؤلية يكشف طريقاً للمواجهة يعول على "ما هو آنساني وعام ومشترك" في الفكر الكوني باعتباره "طوق نجاة"، فضلاً عن إمكانيات التغيير من خلال الكوامن السلبية في الإمبريالية العالمية التي بدأت في الظهور (ص٧١). وينهى المبحث (المحاضرة فيما أرى) بضرورة البحث عن "قواسم مشتركة" تنتظم سائر اتجاهات وتيارات الفكر العربي المعاصر، وتترجم في صورة دعوة لتأسيس "عقد اجتماعي عربي جديد" لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية (ص٧٤)، والسؤال الذي لم يجب عليه المؤلف هو: كيف؟

يعرض الأستاذ العالم في المبحث الرابع لموضوع "الدين والسياسة"؛ وهو موضوع طالما كتب فيه الكثيرون، ومع ذلك ظل مبهماً نتيجة الافتقار إلى "التاريخية"، ودراسة الموضوع وفق مناهج ورؤى تجزيئية. يقدم المؤلف – في صفحات قليلة – رؤى ثاقبة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة من خلال الممارسات في الماضي التي أصبحت تاريخاً، ومن خلال امتدادها إلى الحاضر الذي عايشه وعاينه بوعي.

لذلك قدر له – بحق – أن يفصل بين الدين كعقيدة مقدسة يجب أن تحترم – لا أن يجرى تجاهلها – بل يجب الإفادة من منطلقها الإنساني الأخلاقي – الإصلاحي؛ وبين الدين كما وظف فعلاً. وفي الغالب جرى هذا التوظيف ضد مبادئ الدين نفسه ولتعويق مسيرة التقدم. (ص٧٧).

كما أفصح في جلاء وإقناع عن خطورة "أدلجة" الدين الذي برغم وحدته العقيدية جرى إسقاط الأهواء والمصالح الضيقة عليه مما أسفر عن ظهور مذاهب وفرق متناحرة (ص٧٨).

وفي حصافة ودقة حدد تجليات الدين في التاريخ في ثلاث صور:

- الأولى: توظيفه – بعد أدلجته – لخدمة السلطة في تبرير مشروعية وجودها.
- الثاني: توظيفه في بث الأمل والخلاص الأخروي تجاوزاً للشقاء الدنيوي.
- والثالث: تثوير الدين واتخاذه أيديولوجية للخلاص الدنيوي؛ ضارباً أمثلة ضافية من تاريخ المسيحية والإسلام (ص٨٠).

ثم يعرض المؤلف للممارسات التي تجرى في الحاضر باسم الإسلام؛ عارضاً ومشيداً بدور الحركات السفلية في النضال التحرري وإذكاء القيم النبيلة، كذا لدور المفكرين الإصلاحيين في عصر النهضة في محاولة تجديد الفكر الديني لمواجهة تحديات العصر. وأخيراً لدور جماعة الإخوان وما ولد من رحمها من حركات أصولية متطرفة (ص٨١). ولم يفت المؤلف دراسة ظاهرة البعث الديني – في تجلياته – الإيجابية والسلبية في آن – كظاهرة عالمية نتيجة الخواء الأيديولوجي الكوني في العالم المعاصر (ص٨٢). ويلح المؤلف على ضرورة استثمار الدين – لا محاربته – لخدمة قضايا التغيير نحو الأفضل (ص٨٤).

ثم يضيق دائرة بحثه فيعرض لدلالات الممارسات الدينية في السياسة في مصر في الوقت الحاضر، مميزاً بين ما أسماه "الدين الشعبي" الذي يتمثل في الممارسات والطقوس والقيم وفي المعاملات وأنماط السلوك والأخلاق ويثنى عليه. لكنه ينبه إلى خطورة استثمار السلطة لنزعة التدين الشعبي في احتواء الجماهير تحت شعارات تمارس نقيضها موظفة في ذلك المؤسسات الدينية الرسمية كأبواق دعاية (ص٨٧).

ميز المؤلف بين هذا التدين الشعبي وبين المؤسسات الدينية الرسمية التي أصبحت جزءاً من السلطة تبرر لها (ص٨٨). (لاحظ موقف المؤسسات الدينية من السلطة في مصر زمن الملكية، ثم في عهد عبد الناصر، فالسادات، ثم عهد مبارك، خصوصاً في تبرير السياسات والتوجهات الاقتصادية بتأويلات مبسترة ومتعسفة للدين).

أما النوع الثالث من الممارسات الدينية في مصر المعاصرة ذات الدور السلبي؛ فتتمثل في الحركات الأصولية المعاصرة، التي برغم وقوفها موقف المعارضة للسلطة ومؤسساتها الدينية، توظف الإسلام في خدمة طموحاتها السياسية، وتكفر - باسم الدين - سائر مخاليفها محلياً وعربياً وعالمياً (ص٨٩). وينقد المؤلف منطلقاتها وخطابها الفكري ويعتبره نتاج الأزمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية (ص٩٣). وأخيراً يقف المؤلف على تخلف سائر تيارات هذا الاتجاه؛ على عكس ما ذهب إليه في المبحث السابق من وجود تيارات إسلامية معاصرة مستنيرة، نراه الآن يحكم - بحق - بأنه "لا توجد الآن في بلادنا - للأسف - معارضة سياسية دينية مستنيرة" (ص٩٤). ويختتم المؤلف هذا المبحث بالدعوة لتحرير الدين من "أسر" هذه التيارات التي تسئ إليه وإلى المجتمع في آن، كذا الإفادة من التجارب التاريخية "للإسلام الثوري" في خدمة حركة التقدم من خلال الدعوة لقيام "حركة إصلاح ديني" - على غرار ما حدث في أوروبا - يضطلع بها رجال الدين أنفسهم (ص٩٥). والسؤال - مرة أخرى - هو: كيف؟

خصص الأستاذ العالم مبحثه الخامس المعنون "الفكر العربي المعاصر بين الأصولية والعلمانية" لتوضيح مصطلحى "الأصولية" و"العلمانية"، بعد أن جرى الخلط بين الدارسين والمتحاورين نتيجة عدم فهم دلالتيهما. وهنا تظهر "حكمة" المؤلف وأهمية ثقافته الموسوعية وتكريسها لإجلاء دلالات الاصطلاحات والمفاهيم، لا استناداً إلى معاجم اللغة فقط، بل تعويلاً على "تاريخية" المصطلح أو المفهوم، وتعقب نشأته وصيرورته بتغير مجريات حركة التاريخ، وهو أمر بالغ الدلالة عظيم الخطورة والأهمية في فض الاشتباكات "الوهمية" بين المتحاورين نتيجة ضبابية الفهم للمصطلح والمفهوم في أذهانهم.

والمبحث ليس دراسة للفكر العربي بقدر ما هو تنبيه إلى ضوابط دراسة هذا الفكر التي تمهد الطريق وتعين على الوصول إلى الحقيقة، وبدونها يتحول الحوار والجدل إلى ما يسمى "حوار الطرشان".

يستعرض المؤلف التعريفات الخاطئة الشائعة لمصطلح "الأصولية" ويفندها، كما يفند خطابها المؤسس على ضبابيتها في فهم المصطلح. كما يفيد من إحاطته بالتراث في الوقوف على تعريفه في معاجم اللغة مستخلصاً – بحق – أن التعريف الصحيح لا يعنى الجمود والتعصب والتطرف؛ بل يتضمن ما يشير إلى الخلق والإبداع والجدة (ص٩٩). ثم يبرهن ذلك من خلال التذكير بنماذج تراثية عن علماء أصول الدين وأصول الفقه والفلاسفة. ونحن نضيف إلى ما انتهى إليه دلالة المصطلح عند الشيعة الإثنى عشرية بالذات؛ فالأصولي – في مفهومهم – هو المجتهد القياس المجدد؛ على نقيض "الإخباري" المتزمت المقدس للنصوص.

يفيد المؤلف كذلك من معرفته التاريخية في الوقوف على الفرق الشاسع بين حقيقة المصطلح وبين أدلجته ومذهبته، كما هو شائع في الأدبيات الأصولية المعاصرة (ص٩٩). كما أفاد من استيعابه للتراث الفقهي بضرب نماذج وأمثلة دالة على الفرق الواضح بين "أصولي" عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الذين عولوا على "مقاصد الشريعة"؛ فاعملوا العقول لاستنباط الأحكام ووضع قواعد الاجتهاد، ونجاحهم في مواجهة ما يستجد من مشاكل، وحلها في إطار الشريعة؛ وبين أصولي اليوم الذين رفضوا منهج الاجتهاد وقدسوا اجتهادات السابقين وحاولوا فرضها على الواقع الآني.

وجرياً على عادته في التمييز بين تيارات متطرفة وأخرى معتدلة في الحركة الأصولية المعاصرة، يرى المؤلف أن بعض الأصوليين المستنيرين على وعى بحقيقة المصطلح. ونحن نخالفه في ذلك؛ تأسيساً على أن هذه الحركة من حيث منطلقاتها ومناهجها وغاياتها تجعل سائر فصائلها وتياراتها في "خندق

واحد"، وأن الخلاف بين بعضها البعض لا يرجع لاختلاف في الفكر بقدر ما هو اختلاف في وسائل تحقيق الأهداف والغايات (راجع كتابنا: الخطاب الأصولي المعاصر)؛ وهو ما اعترف به الأستاذ العالم حين تحفظ في حكمه السابق فقال: "إن هذا التمييز سرعان ما يتلاشى ويتآكل عندما تسعى حركة سياسية للاستيلاء على السلطة باسم الدين" (ص١٠٤).

ولست أدرى سبب هذا الموقف "المائع" المتواتر في كتابات المؤلف عن الحركة الأصولية المعاصرة. هل يمكن تفسيره في إطار "التقية"؟ أشك في ذلك؛ فتاريخه النضالي ومواقفه الصارمة تسقط هذا التفسير من الاعتبار. فهل هو تعبير عن طبيعته المتسامحة – إلى حد المجاملة أحياناً – تلك التي تدفعه إلى عدم القطع والحسم؟ مبلغ علمي أن المؤلف بتفاؤليته المعهودة يراهن على إمكان ترشيد هذا التيار وتنويره وكسبه للمشاركة في حركة التقدم.

يستعرض المؤلف بعد ذلك تأثير الفكر الأصولي سلبياً من خلال إشاعته "لمناخ ديني لا عقلاني متخلف شبه أسطوري لا صلة لـه بصحيح الدين" (ص١٠٦) ولا بصحيح الفكر في آن. ومع ذلك يتعاطف المؤلف – من منطلق إنساني أخلاقي هو نتاج وعيه المعرفي – مع تيارات هذا الاتجاه؛ تأسيساً على قناعة بأن ظاهرة التطرف نتاج ظروف سيئة أفرزتها الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة (ص١٠٧).

يحاول المؤلف – بالمثل – إيضاح مفهوم "العلمانية"؛ رافضاً التفسير الأصولي لهذا المصطلح، وهو تفسير يقضى – في زعمهم – بعزل القيم الروحية والأخلاقية والمعرفية الإسلامية؛ لفتح الباب أمام "التغريب". فالعلمانية من ثم إلحاد محض (ص١١٠). وكدأبه دائماً في رؤية المصطلح من خلال تاريخيته، وتعدد وتنوع مفاهيمه بتغير الزمان والمكان والواقع الاجتماعي، يعرض المؤلف لتجربة أوروبا النهضة، وينتهي إلى أن "العلمانية" ظهرت تاريخياً لتحرير الإنسان من سيطرة الكهنوت وليس إنعتاقة من الدين، إنها – في

اختصار – "رؤية العالم والواقع والتعامل معهما بشكل موضوعي بعيداً عن أية مستبقات". وكان ذلك من أسباب تحول أوروبا من النظرة اللاهوتية المغيبة والضيقة إلى مجالات العلم الحديث. ذلك العلم الذي يرى فيه الأصوليون "علماً لا ينفع"؛ تأسيساً على "لا دينيته"!! بل إن بعض أدبياتهم تجعل من العلم نقيضاً للدين، حتى أن مصطلح العلمانية في نظرهم يشتق من "العلم"!! (ص١١٠) ومن ثم يغدو العلم إلحاداً!!

يفند المؤلف – في إقناع – تلك الدعاوى ويكشف عن عوراتها، ويسوق في ذلك نماذج إيجابية مستلهمة من التراث العربي الإسلامي، ليثبت في التحليل الأخير أن علاقة العلم بالدين علاقة توحد وتكامل؛ وليس علاقة تضاد ونفي.

ولأن سائر تيارات الفكر المعاصر جميعاً تعبير عن "فكر أزمة"؛ كان المؤلف أميناً ومنصفاً حين ذهب إلى أن آفة تضبيب المصطلحات والمفاهيم أصابت الكثير من التيارات العلمانية نفسها (ص١١٦). ونحن نوافقه الرأي على أساس أن التيارين معاً مسئولان عن الإحساس بفقدان الهوية والاغتراب. فإذا كانت الأصولية اغتراباً في "الماضي" فإن الكثير من التيارات العلمانية اغتراب في "الآخر"، وتبقى "الذات" ضائعة تائهة. وتلك من أهم أسباب ومظاهر أزمة الفكر العربي المعاصر.

أفرد المؤلف المبحث السادس لمناقشة موضوع "التاريخ والنظرية"؛ فقدم درساً رائعاً للماركسيين العرب المعاصرين، بهدف الترشيد والتنوير؛ وهي الرسالة التي حددها لنفسه في هذه المرحلة في ضوء الأولويات والممكنات المتاحة، بما ينم عن جهد دءوب لا ينقطع.

لطالما اختلف الدارسون حول قانون "الحتمية" في العلوم الإنسانية، واختلفوا أكثر حول انسحابه على التاريخ. وكان المؤلف قد أنجز دراسة في الخمسينيات عن "مفهوم المصادفة في الفيزياء الحديثة"، وانتهى إلى طرح عدة "فروض" منهجية تتعلق بتفسير حركة التاريخ. ولقد أثير جدل بينه وبين بعض

الدارسين الرافضين للمادية التاريخية؛ فاستثمروا نتائج بحثه السابق للبرهنة على عدميتها، الأمر الذي اضطره إلى الدخول في حوار ليثبت أن "المصادفة" لا تعني المساس بقانون الحتمية التاريخية التي تخضع لقانون "السببية"؛ بل إن التاريخ نفسه ما هو إلا مجموعة من العلل المتفاعلة والمتشابكة (ص١٢٠).

وبعد انهيار وسقوط الكتلة الاشتراكية، أثير لغط كثير حول هزال النظرية الماركسية، وجرى التشكيك في قوانينها؛ وبالذات في "المادية التاريخية". كما وجهت انتقادات كثيرة في السنوات الأخيرة لمشروعات تراثية كتبها أصحابها من منظور مادي جدلي تاريخي. كعادته، كان على الأستاذ العالم أن يبدد هذه الشكوك. ولقد حاولت من جانبي معالجة الموضوع في دراسة تحمل عنوان: "التاريخ في المشروعات التراثية المعاصرة" انتهيت فيها إلى الكثير مما ذهب إليه الأستاذ العالم في هذه الدراسة. فالتاريخ علم من العلوم الإنسانية، ووقائعه وأحداثه لا تجرى مصادفة أو بصورة عشوائية، بل تخضع في صيرورتها لقوانين موضوعية. والجديد الذي أكده المؤلف أن ما يعد "ذاتياً" فهو أيضاً محكوم بمصالح وتوجهات وأوضاع اجتماعية متناقضة (ص١٢١)؛ بحيث يصبح هذا "الذاتي" متضمناً في "الموضوعي" بداهة.

وقد اتفقنا أيضاً على أن الكثيرين من الدارسين الماركسيين فهموا المادية التاريخية فهما خاطئاً؛ مؤداه القول بالعلة الواحدة، أي الظن بأن "الاقتصاد" وحده هو محرك التاريخ (ص١٢٢) وقد ناقشت في هذا الصدد كتابات "توفيق سلوم" التي تعبر عن هذا الفهم القاصر. كما اختار الأستاذ العالم عدة نماذج من تاريخ مصر الحديث، مطبقاً ما أسماه "جاستون باشلار" - ونسبة محمد أركون إلى نفسه - بـ"الإجتماعات التطبيقية".

وقد فسر المؤلف هذا القصور في فهم حقيقة المادية التاريخية إلى استقاء مفاهيم خاطئة من أدبيات ماركسية كتبت إبان المرحلة الستالينية بطابعها

الدوجمائي المنغلق، جرى تطبيقها في مجال عالم ينطوي موضوعه على "إمكانيات مفتوحة" (ص١٢١).

لذلك ركز الأستاذ العالم على شرح العلاقة بين النظرية والتطبيق، وأوضح ضرورة تطبيق قوانين المادية التاريخية على حقبة تاريخية مستقرة نسبياً؛ وليس على أحداث جزئية (ص١٢٦)؛ مفند آراء "كارل بوبر" المعارضة للتاريخانية؛ إذ يعتبرها "أيديولوجياً" تفت في مصداقية المعرفة، كما ذهبنا في بحثنا السابق أيضاً.

يدين المؤلف النزعة "الميكانيكية" في التطبيق الساذج للمادية التاريخية (ص١٢٨)، ويرى أن "ماركس" رفضها، كما حذر "لينين" من مغبتها. فالمادية التاريخية ما هي إلا "أداة بحث" أو "منهج" في أحسن الأحوال؛ تدرس وفقه وتحلل أبنية المجتمعات بهدف الوقوف على طبيعة نمط إنتاجها (ص١٢٨)، وهو ما سبق لنا وأكدناه نظرياً في مقدمة الجزء الأول من مشروع "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، وطبقناه عملياً بعد ذلك. المادية التاريخية ليست رؤية قدرية مكبلة لحركة التاريخ ومعطلة لها، بل هي "رؤية موضوعية علمية لتعددية وصراعية الواقع الإنساني في أنماط حياته المختلفة" (ص١٢٩).

أضاف المؤلف أيضاً تصوراً جديداً في تفسير انهيار الكتلة الاشتراكية وتعاظم الرأسمالية؛ فحواه خطأ الماركسيين في فهم التاريخ حين اعتبروا المادية التاريخية نسقاً نظرياً مغلقاً جامد الحركة (١٣٢)، بينما أفادت الرأسمالية من فهمها الحقيقي لها في حلحلة مشكلاتها بإجراءات عملية أولاً بأول، وتطوير طاقة النظام الرأسمالي باستمرار (ص١٣٢).

خصص المؤلف المبحث السابع عن "الماركسية وسرير بروكوست"؛ وهو مبحث وثيق الصلة بسابقه، إذ ألقى في محاضرة عامة في ندوة بمجلة "اليسار" المصرية.

يستهل المؤلف بحثه معترفاً بقصور الماركسيين العرب في استيعاب الماركسية، ويرجع ذلك لعدم ترجمة أعمال ماركس الكاملة إلى العربية. وما ترجم منها ينم عن فهم قاصر، فضلاً عن محاربتها - بكل الأسلحة - من قبل النظم العربية المتعاقبة (ص١٤٣)؛ فلم تدخل لذلك "باب الثقافة السائدة".

من أجل فهم واع؛ طرح المؤلف عدة ملاحظات منها؛ أن الماركسية أكبر مما سطره ماركس نفسه، بل إن كتاباته لم تظهر دفعة واحدة، بل تمت وتحددت عبر رحلة طويلة ومعاركة معرفية وفلسفية وعلمية طويلة (ص١٤٥). لذلك فماركسيته رهينة أوضاع تاريخية معينة، وهي رؤية شاملة لحركة الواقع. فهي ليست تأملاً نظرياً فلسفياً بقدر ما هي استقراء أمين لحركة التاريخ، هذا فضلاً عن كونها نظرية لتغيير الواقع الذي يثريها بدوره نظرياً (ص١٤٧)، كما يثريها العمل النضالي أيضاً.

ناقش المؤلف بعد ذلك النظرية الماركسية من الناحية الفلسفية؛ مفنداً القول الشائع عن التأثر بهيجل وديدرو والاقتصاد السياسي الإنجليزي، مثبتاً جذورها في فلسفة أرسطو وأبيقور - ونضيف السوفسطائيين - فضلاً عن استقراء التاريخ الإنساني باعتباره المعلم الأول لكارل ماركس. كما فند القول المتواتر عن تقارب "مادية" ماركس بماديات هوبز ولوك وهيوم وهولباخ؛ إذ تتميز عنها جميعاً بأنها تستهدف "معرفة الأشياء والوقائع كما هي في تحققها الفعلي" (ص١٤٩). وهي غير منفصلة عن "الجدلية"؛ بل إن الأخيرة هي أساس الأولى؛ فالماركسية نظرية ومنهج في آن؛ ترفض التجريدات المطلقة، كما ترفض القول بالجزئيات المنعزلة (ص١٥٠). ويستهدف هذا المنهج اكتشاف القوانين النوعية المختلفة باختلاف الأوضاع والملابسات والظروف.

ثم يعرض المؤلف لمفهوم "الضرورة" و"الحتمية" معالجاً إياه على نحو معالجته في المبحث السابق، مكرراً بالمثل ما سبق ذكره عن إشكاليات التفسير وتطبيق المادية التاريخية، منتهياً إلى دحض الخطأ القائل "بالحتمية القدرية".

ثم استعرض المؤلف تاريخ الفكر الماركسي في إطار التجارب الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وحتى انهياره، راصداً – كما ذهب في المبحث السابق – الأثر السلبي للفهم الخاطئ لجوهر النظرية، ومن ثم التطبيق الخاطئ له.

وأخيراً جزم باستمرارية الفكر الماركسي آنياً ومستقبلاً؛ تأسيساً على علميته ونضاليته وضروريته، مؤكداً على أن الفكر النظري الماركسي سيثرى دوماً بمزيد من التجارب الإنسانية وأن الحاجة إليه آتية لا ريب؛ خصوصاً في العالم النامي؛ وكنتيجة للتردي المترتب على طغيان "القطبية الواحدة" (ص١٦٠)، لا لشيء إلا لأن الماركسية في النهاية كسب إنساني ومعرفي ونضالي مفتوح ومتجدد (ص١٦١١). وننوه بأننا قد أنجزنا دراسة عن "مستقبل الفكر الماركسي"؛ نشرت تباعاً في صحيفة "الوطن" الكويتية سنة ١٩٩٠، تتفق أطروحاتها مع الكثير من أطروحات الأستاذ العالم.

يتصدى المبحث الثامن لمعالجة موضوع هام هو: "حول مفهوم اليسار في العصر الراهن"؛ جرياً على فطنة المؤلف للحاجة لتوضيح المفاهيم والمصطلحات حالياً؛ حيث جرى التخليط والتضبيب كمظهر من مظاهر أزمة الواقع والفكر العربي المعاصر. لذلك كان موضوع هذا البحث عبارة عن مقال للرد على مقال يحمل نفس العنوان للدكتور وحيد عبد المجيد حمل فيه على اليسار والفكر الاشتراكي؛ محاولاً تجريده من أهم منطلقاته وهو البعد الإنساني؛ بينما حاول تأسيس هذا البعد في النظام الرأسمالي وفكره!!

ويتضمن مقال الأستاذ العالم تفنيداً لحججه الواهية وفهمه القاصر للفكر الماركسي. ولا أحسب أن الدكتور وحيد عبد المجيد يجهل موقف كل من الفكرين بالنسبة للإنسان؛ فتلك بديهيات سبق واعترف بها معظم منظري النظام الرأسمالي نفسه. لكنها المغالطة التي جعلت الكثيرين من المثقفين يتخلون حتى

عن إنسانيتهم - ناهيك عن معارفهم - ركوباً للموجة وسعياً وراء كسب رخيص.

عزف المؤلف عن التعرض لتلك الحقيقة - جرياً على أخلاقياته السامية وتسامحه "المسيحي" مع الخصوم، وهو أمر نأخذه - ولطالما أخذناه - عليه، فيبدأ مناقشته بمجاملة لا محل لها، إذ يقول: "لقد سعدت كثيراً بمقال الدكتور وحيد...الخ" (ص١٦٥)!! ثم أعطاه درساً أولياً للتعريف بمفهوم "الإنسان" في الفكر عامة وفي الماركسية خصوصاً، مما يدخل في إطار "البديهيات"!! أو حسب تعبير العالم "من أوليات النظرية الإشتراكية" (ص١٦٨). بالمثل قدم درساً أولياً عن زيف "الديمقراطية" الرأسمالية (ص١٦٨)، بما يعفينا حتى من مجرد عرض إيضاحاته "المدرسية"؛ لكنها أزمة الفكر العربي الراهن التي تعيدنا وترغمنا على الجدل السفسطي حتى في البديهيات!!

في المبحث التاسع: يتحدث المؤلف عن "محددات الحرية في الفكر العربي المعاصر". وفي هذا الصدد يقدم درساً رائعاً في كيفية معالجة إشكالية طالما حيرت الفلاسفة والمصلحين، لكونها مطلباً إنسانياً عاماً طوال عصور التاريخ، مع اختلاف الزمان والمكان والظروف، بحيث اتفق الجميع على كونها "مشكلة"، زاد من تعقيداتها اختلاف التصورات بصددها نتيجة اختلاف المرجعيات من ناحية، ودخولها معترك الصراع الأيديولوجي من ناحية أخرى.

يتميز الطرح الجديد للمؤلف في عرض الإشكالية - بإيجاز عميق - في الفكر البشري الديني والسياسي والفلسفي، ثم استعرض - في تفصيل أكثر - الرؤى التراثية عبر التاريخ العربي الإسلامي الطويل. بمزيد من التفصيل عرض لهذه الرؤى في عصر النهضة مستعرضاً مفهوم الحرية في الكثير من الكتابات العربية المعاصرة، فكراً وأدباً، لينتهي في النهاية إلى استقراء أمين وشامل لتعدد مفهوم الحرية في العالم العربي المعاصر.

لقد استنتج أبعاداً ثلاثة للإشكالية هي: المفهوم الخارجي للحرية، والمفهوم الداخلي، والمفهوم الداخلي – الخارجي (ص١٧٣). مثل للأول بمسرحية "الفرافير" ليوسف إدريس، التي تبلور فيها موقفه في أن العلاقة بين السيد والعبد علاقة أزلية ستبقى – دون حل – بحيث تظل الحرية مطلباً عزيز المنال.

ومثل للبعد الثاني بكتابات عبد الرحمن بدوي الذي قدم المفهوم الوجودي للحرية؛ وفحواه ارتباط الحرية بالإنسان ارتباطاً عضوياً معزولاً عن الطبيعة والمجتمع. بحيث تصبح الحرية مرادفاً لوجود الفرد الذي يصبح من ثم "عالماً بذاته" (ص١٧٤).

أما البعد الثالث: فقد جعل أنموذجه مسرحية "الملك أوديب" لتوفيق الحكيم؛ التي تشي بأن الحرية علاقة بين طرفين ذات طابع مأساوي؛ نظراً لعدم تكافؤ قطبي هذه العلاقة وهما الآلهة والإنسان (ص١٧٥).

ثم استعرض المؤلف نماذج تراثية مثل كتابات الفارابي وابن رشد وغيرها، لينتهي إلى "بؤس" الإنسان العربي قديماً وحديثاً، لأن القديم مازال مستمراً حتى الوقت الحاضر. فالطهطاوى رغم انبهاره بالمفهوم الليبرالي للحرية أفقدها قيمتها تحت تأثير "المأذون به شرعاً" (ص١٧٩). وبرغم دعوة التجديد عند الأفغاني ومدرسته، ظل "المستبد المستنير" منوطاً بتحقيق الغايات والطموحات. وبرغم تطور المفهوم عند منصور فهمي وطه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهم، ظلت أفكارهم عن الحرية تضرب في فراغ (ص١٨١).

ثم استعرض المؤلف تضارب المفاهيم إبان الموجة الاستعمارية الغربية، وأوضح آلية التقائها جميعاً تحت تأثير الهدف المشترك وهو التحرر الوطني (ص١٨١).

وبمزيد من التفصيل عرض المؤلف للاتجاهات العربية المعاصرة بتياراتها الدينية والوضعية والقومية والعقلانية النقدية والليبرالية والماركسية (ص١٨١).

واعتبر كتابات عادل حسين وحسن حنفي معبرة عن المفهوم الديني للحرية، برغم اتساع الهوة بينهما؛ فيما نرى.

أما عن التصور الوضعي للمفهوم، فقد التمسه المؤلف في كتابات زكى نجيب محمود، وانتقده نظراً لجمعه بين الفكر والوظيفة (ص١٨٧) واعتباره "العبودية" شرطاً ضرورياً لوجود الحرية (ص١٨٩) بينما أثنى على تصور برهان غليون للحرية لاعتباره إياها نوعاً من القيم تتحقق بالنضال (ص١٩٠).

وقف المؤلف على تعدد مفهوم الحرية عند محمد عابدي الجابرى المعروف باختلاف مواقفه الفكرية "المتذبذبة". فتارة يرى أن الحرية كامنة داخل الإنسان ممثلة في قدرته على الاختيار (ص١٩٣) وأخرى تتمثل في دعوة للإنعتاق من الماضي والغير (ص١٩٤) وثالثة في دعوة للتشبث بالماضي، بإحياء مبدأ "الشورى" وعصرنته بعد دمجه في الأنموذج الليبرالي (ص١٩٥). ويأخذ المؤلف عليه منطلقاته الإبيستمية المعزولة عن التاريخ (ص١٩٨). بينما يبارك مفهوم عبد الله العروى عن الحرية لأنه يربط المفهوم بالملابسات الاجتماعية والتاريخية والسياق الثقافي (ص١٩٨). ونحن لا نوافقه هذا الحكم؛ فحصاد كتابات العروى – خصوصاً في السنوات الأخيرة – تجعله مرتبطاً بالمفهوم الهيجلى المبرر للدولة القامعة.

كما يأخذ المؤلف على الماركسيين العرب المعاصرين دوغمائية التفكير وإن امتدح نضاليتهم (ص٢٠٠).

وكعادته دوماً؛ ومن منطلق تفاؤليته، يرى في تعدد الرؤى والمواقف نوعاً من الثراء يمكن أن يستثمر في صياغة مشروع رؤية عربية معاصرة للحرية؛ تأسيساً على وحدة الغاية وخطورة التحديات. واقترح لذلك ضرورة الجمع بين التفكير الذهني ومقتضيات الواقع العملي والفعل النضالي (ص٢٠٥).

خصص المؤلف مبحثه العاشر لمعالجة "إشكالية التنوير في واقعنا الراهن". وقد أولى موضوع "التنوير" اهتماماً خاصاً باعتباره قضية تكتسي

الأولوية لما تشكله من خطورة في الإنعتاق من كابوس "الأزمة" الراهنة. لذلك اعتبر كتاب "هوامش على دفاتر التنوير" لجابر عصفور محاولة جادة في هذا الصدد؛ لأنه يقدم أنموذجاً "لمواجهة الهجمة الظلامية التي تهدد الفكر بل المصير العربي كله" (ص٢١٠)، وذلك برغم دعوته للقطيعة مع التراث نهائياً - وهو أمر يرفضه الأستاذ العالم تماماً - وتبنيه الدعوة للأنموذج الليبرالي الغربي.

يناقش المؤلف الموقف من التراث، ومفهوم التنوير عند جابر عصفور. وفي القضية الأولى يختلف الأستاذ العالم حول نظرة المؤلف إلى التراث باعتباره إنجازاً ماضوياً بالكلية، ويقدم تصوره المضاد عن تراث يتضمن "الماضي - الحاضر - المستقبل" في آن. ويرى أنه ممتد في حاضرنا شئناً أم أبينا، وهو ينطوي على إيجابيات كثيرة يمكن الانطلاق منها لصياغة مشروع نهضوي فكرى مستقبلي. ويأخذ على الدكتور / عصفور تبنيه مقولة خاطئة روج لها في السنوات الأخيرة عن "القطيعة المعرفية".

ولقد سبق وأثبتنا خطأ تلك المقولة المقتبسة من فكر جاستون باشلار، والتي تعبر عن نظرية في التاريخ للتطور العلمي، جرى اعتسافها بتطبيقها على التراث العربي الإسلامي، وتجزئ رؤيته ما بين مشرقي ومغربي، ودون أدنى فهم استقرائي لتاريخيته. وفي رأى الأستاذ العالم أن النهضات الكبرى في التاريخ لا تقطع مع الماضي، بل عولت على إحيائه - دونما تقديس - وربطه بعجلة الحاضر والمستقبل؛ أي بالتطورات المستجدة والمستحدثة في الفكر المعاصر؛ باعتباره إنجازاً إنسانياً في المحل الأول (ص٢١٢).

أما عن مفهوم التنوير عند جابر عصفور فيرى فيه الأستاذ العالم "مفهوماً نخبوياً علوياً ثقافياً" (ص٢١٣) يعزل الفكر عن تاريخيته وجدليته مع الواقع، معطياً نماذج تراثية تنويرية عقلانية - كأنموذج ابن رشد - أسهمت في تحريك النهضة الأوروبية للإنعتاق من ظلامية العصور الوسطى (ص٢١٣). ثم ناقش الأستاذ العالم مقولة جابر عصفور - الخاطئة في نظره - عن مسئولية ثورة

يوليو ١٩٥٢ عن "محنة التنوير"، عارضاً بعض إنجازاتها على المستوى العملي، برغم "مراهقة" فكرها وإمعانه في "التجريب". كما اعتبر "التنوير" ورسالته أكبر من مجرد مواجهة الفكر الظلامي، بل هي في نظره مواجهة نقدية للواقع المتردي بسائر تياراته وتجلياته، تأسيساً على أن الأزمة "أزمة واقع" في المحل الأول (ص٢١٧).

أما عن المبحث الأخير في الكتاب، فقد خصصه المؤلف لتحديد مهمة الفلسفة، فجعله بعنوان "الفلسفة تعيد السؤال عن نفسها". وفي هذا الصدد استعرض تنوع أسئلة الفلسفة منذ اليونان وحتى العصر الحديث، ليثبت "تاريخية" الفلسفة نفسها (ص٢٢٠) وينتهي إلى سؤال مهم: ما هي فلسفة اليوم؟ وما طبيعة سؤالها؟ الذي حدده بأنه سؤال "أزمة"؟ وأنه إذا جاز لفلسفة اليوم أن تجيب عن سؤالها، لماذا الأزمة؟ فلسوف تجمع الإجابة بين أطراف وأبعاد متعددة منها ما هو ذاتي، ومجتمعي، وإنساني، وكوني (ص٢٢١).

وقبل ذلك: ستطرح هي سؤالاً عن أسباب أزمتها هي في عصرنا هذا. يتصدى المؤلف للإجابة عنه فيفسر أزمتها بعدم قدرتها على استيعاب الإنجازات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية التي لا يمكن لعقل فلسفي واحد أن يحيط بها.

ومع ذلك؛ وتأسيساً على تفاؤليته، يرى الأستاذ العالم أن العصر ممهد لميلاد جديد للفلسفة (ص٢٢٢)، وأنه حافل بإنجازات إنسانية في مجالات شتى تعد نقلة إلى الأمام لصالح الإنسان. وذهب إلى أن العراقيل والمثبطات – نتيجة المعطيات التاريخية الآنية – هي البداية لحمل ومخاض جديدين (٢٢٥). من شواهد هذه البداية ذيوع ظاهرة "النقد الجذري" لكل ما هو كائن، وتبلور مفاهيم جديدة تشكل في مضمونها موضوعاً لفلسفة جديدة، استناداً إلى تحليل "دولوز" وأفكار "التوسير" و"مدرسة فرانكفورت" واجتهادات "غرامشي" (ص٢٣٠).

يرى الأستاذ العالم، في هذا التوجه النقدي الجدلي التحليلي الموضوعي – برغم اختلاف الرؤى – التحاماً مع الواقع ومعطياته وقضاياه وإشكالياته، وبداية لصياغة فلسفة جديدة تستهدف تحقيق "وحدة الإنسان" (ص٢٣٤).

عرض المؤلف كذلك للوضع الراهن للفكر الفلسفي في العالم العربي المعاصر، وانتهى إلى أن ما يجرى في الساحة الفكرية بعيد جداً عن هموم المجتمعات العربية ومشكلاتها، كذا عن روح العصر ومنجزاته (ص٢٣٥)؛ وتلك إشكالية كبرى تستوجب المواجهة.

وبعد – هل كنت مغالياً حين ذهبت إلى أن الأستاذ العالم عالم ومفكر وفنان وصاحب رسالة؟ حسبي أن أختتم هذه الدراسة بحكم منصف وعادل، بأن عقل "العالم" "الفعال" يفيض في كل العقول العربية "المنفعلة" والمستنيرة!!

****

القسم الثاني

دروس في "الهرمينيطيقا" التاريخية

تفسير التاريخ بين فرويد وماركس

******

نشكر الصديق الدكتور حسين المسرى على تقريظه الذي لا يستحقه شخصي المتواضع، وأشاركه الرأي حول أهمية الموضوع باعتباره حلقة في سلسلة حلقات تعالج الجديد في ميدان علم التاريخ؛ موضوعاً ومنهجاً وتفسيراً وتنظيراً.

بالنسبة لدوري في معالجة موضوع هذه الحلقة؛ لا أعد بتقديم معالجة شاملة ومتسقة عن التاريخ بين التفسير النفسي والتفسير الاجتماعي، بقدر ما أطرح من إشكاليات ومسائل أرجو أن تثير حواراً؛ خصوصاً وأن السادة الحضور بينهم متخصصون في الفلسفة والتاريخ والاجتماع، وأعتقد أن الحوار معهم يدخل في صميم هذه المحاضرة ويكسبها تكاملها المفتقد دون شك.

اخترت الموضوع على هذا النحو في محاولة لتقديم "بانوراما" عامة وشاملة عن هذين المذهبين الهامين واللذين يرى البعض أن بينهما تناقض. ما سأحاول إثباته هو كسر هذا التناقض من خلال التعريف بالجديد في ميدان دراسة التاريخ موضوعاً ومنهجاً وتأويلاً.

وربما كنت مهيئاً للقيام بهذا الدور من خلال تجربة طويلة مع البحث التاريخي؛ خصوصاً في جانبه الاجتماعي الذي أنحاز إليه بطبيعة الحال، ومن خلال إلمام لا بأس به بمدرسة التحليل والتفسير النفسي ضمن اهتمام عام بقضايا التفسير وإشكاليات التنظير؛ وهو ما يدخل في باب "الهرمينيطيقا".

---

* محاضرة عامة ألقيتها بجامعة الكويت سنة١٩٩٥.

انطلق بدءاً مـن إشـارة عامـة لـلزميل الدكتـور المسـرى فـي تقديمـه لهـذه المحـاضرة، حين أومـأ إلـى حقيقـة هامـة هـي مـدى انعكـاس نفسـية المـؤرخ – وأضيف أثر هذه النفسية في تشكيل مخياله – عما يكتب حين يؤرخ.

المؤرخ المحبط نفسياً سـوف يعكـس هـذا الإحبـاط بوعـي أو بدونـه علـى كتاباته. وتلك حقيقـة تناولهـا نيتشـه وبوركهـات؛ فـالأول فيلسـوف هالتـه بشـاعة عصره وما جرى خلاله من تحولات كميـة ونوعيـة حـادة انعكسـت كذلـك علـى فلسفته، فلسفة العنف والقسوة كما تعلمون. والثاني مؤرخ مكتئب لنفس الظـروف والأسباب ولذلك فقد أبدع في معالجة الفترات الكئيبة في التاريخ واعترف بأنه لا يستطيع أن يتناول الفترات النقضية بنفس مكتئبة!!

إذا ما وضعنا تلك الحقيقة في الاعتبار؛ تثار مسألة الموضوعية في كتابـة التـاريخ. ذلـك أن "مخيـال المـؤرخ" الـذي هـو نتـاج تكوينـــه وثقافتــه وظـروف مجتمعـه؛ سـيكون بـه مـا يفـترض بأنـه حقيقـة موضوعيـة؛ خصوصـاً وأن علـم التاريخ شأنه شأن العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخـرى لا يـزال يعـارك مسـألة "العلمنة".

هذه المقدمة في نظري مدخـل طريـف لتنـاول الشـق الأول مـن موضـوع المحـاضرة، وهـو التفسـير النفسـي للتـاريخ. ولا أخفيكـم القـول بــأنني ســأتناوله "بنفسانية" محبطة؛ نتيجـة للتحـولات الهائلـة المعـاصرة علـى المسـتويين الدولـي والعربي؛ وذلك بعد انهيـار تجـارب اشـتراكية ذات بعـد إنسـاني وهيمنـة تجربـة إمبريالية متسلطة على شـئون العـالم. وهـو أمـر لـم يسـلم مـن تداعياتـه المثبطـة مؤرخ أو مثقف أو مفكر ملتزم ومهموم بقضايا أمته خصوصاً وقضايا الإنســانية بوجه عام.

ومن غريب الصدف أنني طالعت أخيراً بحثاً للصديق "خلدون النقيب" يعـد "حالة" تصلح للدراسة في هذا الصدد. حالة تعكس إحباطاً مروعاً جعلت ضحيتها في التاريخ وحتى في قوانينه الموضوعيـة..!! وينتهي إلى عبثيـة وعدميـة

مفزعة. لقد راعه على سبيل المثال تشكيك المسيحية في اليهودية وتشكيكهما معاً في الإسلام وتشكيك الإسلام فيهما معاً نتيجة التزوير والتزيف من قبل أحبار وقساوسة وفقهاء الديانات الثلاث. وإذا كان هذا التزوير لم تسلم منه "مملكة السماء" فما بالك بتأثيره في "مملكة الأرض".؟

صحيح أننا لم نصل بعد إلى "حالة" خلدون؛ تأسيساً على نظرة تاريخية تفاؤلية هي التعويل على قانون الصيرورة وقانون الحركة الذي يجعل هذه الظروف السوداء خاضعة للتبديل والتغيير؛ لكننا لا نستطيع في نفس الوقت الإنعتاق من تأثير تلك السحابة داكنة السواد.!!

ما أود إبرازه والإلحاح عليه في هذه المحاضرة هو الخطأ المتواتر على ربط التفسير النفسي بفرويد والتفسير الاجتماعي بكارل ماركس. صحيح أنهما بلورا وقننا ونظراً للتفسيرين، لكن ما توصلا إليه في الواقع كان نتيجة تراكمات معرفية لجهود شاقة سابقة.

الحقيقة الثانية التي نلح على إبرازها هي أن التفسيرين ليسا متناقضين بحال من الأحوال كما تصور الكثيرون؛ بل هناك وشائج وصلات عضوية تجمع التفسيرين في تفسير واحد وهو ما سنثبته بعد قليل.

لنبدأ بضرب أمثلة توضيحية كشواهد على وجود التفسير النفسي في الفلسفة والفكر معاً قبل فرويد. أرسطو كما تعلمون أول من كتب في "النفس" وكشف الكثير من غوامضها. والأفلاطونية المحدثة بطابعها الإشراقى الغنوصى انطوت على أبعاد نفسانية واضحة. والعالم الإسلامي شهد فلسفات اعتمدت دراسة النفس وتحليلها بصورة تدعو للدهشة. صحيح هناك اختلافات بين فلاسفة الإسلام حول مفهوم "النفس" تتراوح بين "الروح" و"العقل"؛ لكن إسهامات الفارابي وابن سينا "وإخوان الصفا" في دراسة "النفس" لا يمكن جحودها. والفلسفة الباطنية والتصوف الإسلامي تكاد تكون صياغتهما تعتمد على التحليل النفسي في الأساس.

بديهي أن يعكس الفكر الفلسفي النفساني تأثيره على رؤى المؤرخين. فعند "ثيوكيدديس" نلمح تفسيرات نفسانية واجتماعية "مادية" للتاريخ. وما كتبه "بلوتارك" عن سير مشاهير الرومان من منظور نفسي استمر يلون كتابات "تاكيتوس" و"بوليبيوس" و"القديس أو غسطين" و"إجينهارد".

التراث العربي الإسلامي حافل برؤى نفسية واضحة. فالقرآن الكريم طالما تحدث عن "النفس" "الأمارة بالسوء"، والحديث النبوي ربط بين تغير الواقع وتغير النفس.

ونعتقد – دون مبالغة – أن ابن حزم في كتابه "طوق الحمامة" كشف عن الكثير من خبايا النفس؛ بدرجة تجعله رائداً في هذا المجال حيث توصل إلى الكثير مما توصل إليه فرويد فيما بعد.

كل ذلك وغيره كثير نلمس أصداءه في كتابات مؤرخي الإسلام خصوصاً في مجال كتابة "السِّيَر" وكتب الطبقات. وعند ابن خلدون نجد نقلة هامة في هذا الصدد عندما تحدث عن نظرية "الأمزجة" التي تشكلها ظروف البيئة والطقس والحرارة والبرودة..الخ والتي أثبتنا أخيراً أنه نقلها عن "إخوان الصفا". وإذا كان تلاميذ "فرويد" تحدثوا عن "سيكولوجية الجماعات"؛ فنجد عالماً مسلماً مثل صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم" يحوز قصب السبق في هذا المجال. لقد كشف بامتياز في كتابه هذا عن سيكولوجية الشعوب كالعرب والفرس والترك والبربر والهنود واليونانيين والصينيين..!! الخ وهو موضوع سبق إليه إخوان الصفا أيضاً.

وفي مجال تطبيق الرؤية النفسية للتاريخ؛ يظهر اسم ابن عذارى المراكشي الذي أرخ للأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبى؛ ففسر أعماله المشتطة بحالة "ميناخوليا" انتابته فأقدم على قتل خاصته وجواريه ورجاله؛ وحتى أولاده وبناته. وعند ابن الأثير نجد تفسيراً نفسانياً لا يخلو من وجاهة عندما أرجع إقدام

المغول على التخريب والشطط في سفك الدماء إلى ما يمكن أن يسمى "مركب النقص الحضاري"..!!

استطردنا في ذكر تلك الأمثلة - وغيرها كثير - لإثبات حقيقة تأثيرات التراكمات المعرفية السابقة في صياغة نظرية فرويد.

بديهي أن تتعاظم التراكمات المعرفية في عصر فرويد الذي طفح بالعذابات والمآسي الناجمة عن مفاسد الرأسمالية والتي تعد مسئولة عما تعرض له الإنسان من خوف وإقدام وطيش ومروءة وخسه..الخ باعتبارها تسير تصرفات الإنسان. وهي التي عول عليها مؤرخون أوروبيون في تفسيراتهم للتاريخ، ولدينا مثال "توماس كارلايل" خصوصاً في كتابه المثير عن "البطولة والأبطال". وعند "كارل لامبرخت" نجد التاريخ في نظره "علم نفس تطبيقي" والثقافات عنده "نتاج حالات نفسية"..!!

لا يتسع المجال لشرح نظرية فرويد، واكتفي بتعداد أهم محاورها على النحو التالي:

- أولاً" مطابقة سيرة الفرد لسيرة الجنس.
- ثانياً" تواتر العلاقة بين المؤثرات والدوافع النفسية الباطنة.
- ثالثاً" دلالة الأحلام على مخزون اللاوعي للفرد والجماعة.
- رابعاً" الشعوب كالأفراد يمكن أن تصاب بالعصاب.
- خامساً" روعة الإنتاج نتيجة قسوة الكبت.
- سادساً" التحليل النفسي يبحث في الموروث في اللاوعي.
- سابعاً" توارث الذاكرة اللاواعية التي تشكل أساساً لدراسة علم النفس والتاريخ.

ولا غرابة إذا علمنا أن فرويد نفسه قد كتب في التاريخ وحاول تفسير نبوة موسى تفسيراً نفسانياً، كما شارك أحد المؤرخين في كتابه سيرة و"درو ويلسون" وفق منظور سيكولوجي.

ولقد ظهر مؤرخون أفادوا كثيراً من نظرية فرويد؛ منهم على سبيل المثال "جورج دوب" الذي أبرز أثر التربية والتغذية والأمراض والاضطهاد في حركة التاريخ وصيرورته.

تطورت آراء فرويد على أيدي تلامذته من أمثال "يونج" و"أدلر" و"إريك فروم" الذين تجاوزوا مقولات فرويد عن التحليل النفسي، وكشفوا لعلم النفس مجالات جديدة مثل مجالات الطب النفسي "السايكياترى" وعلم الأعصاب "النورولوجيا" وأدخلوا هذا العلم في دائرة التجريب. وقد أثر ذلك في كتابات المؤرخين من أمثال "دوسرتو" و"زلدن" وغيرهم ممن اعتمدوا هذه الآراء ثم تحولوا عنها بعد حين لافتقار علم النفس عموماً إلى "التاريخية". ولعل ذلك كان من وراء إسهامة "جان بياجيه" في محاولة تطعيم علم النفس بالتاريخ؛ فتحدث عما أسماه "بعلم النفس الارتقائي".

وفي السنوات الأخيرة أعيد الاعتبار لعلم النفس؛ فصار القاسم المشترك الأعظم في مناهج الإنسانيات والعلوم الاجتماعية خصوصاً بعد محاولات "ميشيل فوكو" في التوفيق بين علم النفس والماركسية. ويظهر هذا التأثير في كتابات مؤرخ مثل "ميشيليه" الذي فسر التاريخ استناداً إلى ما أسماه بـ"سيكولوجية الجماهير". كذلك يظهر هذا التأثير واضحاً في كتابات مؤرخي "مدرسة الحوليات" – التي سنعرض لها بعد قليل – خصوصاً فيما ذكروه عن "التاريخ الشامل". حجة هؤلاء جميعاً اشتراك التاريخ وعلم النفس في دراسة الإنسان بظاهره وباطنه؛ فالمظاهر السلوكية هي الحوادث والوقائع التي تقع في الزمان والمكان، وما غاية علم النفس في النهاية إلا "دراسة السلوك البشرى".

لنحاول في عجالة تقديم دراسة تطبيقية عن الرؤية النفسانية للتاريخ من خلال محاولة "إيك فوم" لتفسير ظاهرة "النازية". لقد فسرها من خلال ما أسماه بالنظرية "السادو – مازوخية". ومعلوم أن "السادية" كما بسطها فرويد تعنى استمراء إيقاع الألم بالآخرين، بينما تعنى المازوخية استمتاع هؤلاء الأخيرين

بوقع هذا الألم عليهم. لقد ارتبط المصطلحان معاً عند فرويد بالجنس، أما إريك فروم فقد فسر بهما الكثير من مظاهر السلوك البشري؛ أي التاريخ. فالسادية عنده وثيقة الصلة بالسلطة الغاشمة التي تفرض إرادتها غصباً على ماسوخيين يستسلمون؛ منهم الأسوياء والمرضى على حد سواء ولكن بدرجات متفاوتة. ويستوي عنده الماسوخي والسادي من حيث إحساس كل منهما "بالخوف" والتخلص من عبء الحرية؛ فكلاهما يفقد ذاته ويستمد ذاتاً جديدة من الآخر.

في هذا الإطار تفسر علاقة "هتلر" الزعيم المتسلط بشعبه الذي يجد فيه ملاذاً وخلاصاً من ضعفه. ويتمخض عن هذا الالتقاء شعور بالقوة والعظمة. يقول هتلر في كتابه "كفاحي" أنه قادر على الاستحواذ على إرادة الجماهير وتحطيم هذه الإرادة إذا أصاخت السمع لقوة أعلى تتمثل في شخصه. ويقول "جوبلز" وزير دعايته "إن الجماهير لا تريد شيئاً على الإطلاق سوى أن تُحكَمْ".

ويتولد عن هذا الضعف المشترك عند الجماهير والزعيم قوة كبرى تجنح نحو الاستعلاء والتوسع، وتحقق هذه القوة إنجازات تاريخية عظمى لشعب فريد ومن طراز خاص يتحول هو أيضاً إلى شعب سادي يمارس جبروته على شعوب أخرى مغلوبة على أمرها. وهذا يفسر انطواء النازية على نزعة التفوق العنصري الذي يرى في سيادة الشعب الألماني غيره من الشعوب حقاً مشروعاً..!!

أخيراً يمكن أن نختتم هذا الشق الأول من موضوع المحاضرة بنقد سريع للتفسير النفسي للتاريخ نوجزه فيما يلي:

- أولاً: أن التفسير النفسي تفسير لا تاريخي، لأنه يهمل بل يسقط بعد الزمان ويفسر الظواهر بصورة مطلقة تنتهك سطوته.
- ثانياً: أنه ينطوي على تبسيط مخل وآلي قد يبدو مقنعاً من حيث الشكل لكنه عاجز عن الإيغال في كنه الظواهر التاريخية.

- ثالثاً: إذا جاز تطبيق هذا التفسير على الأفراد فهو لا يجوز على الجماعات؛ بل إن عالماً نفسانياً مرموقاً مثل "سيرل بيت" يتشكك في صحته بالنسبة للأفراد أنفسهم.
- رابعاً: أن هذا التفسير يعالج السلوك البشري كله باعتباره سلوكاً مرضياً؛ في حين نجد المرضى النفسانيين استثناء بالنسبة للقاعدة العريضة من الأسوياء.
- خامساً: إلحاح هذا التفسير في البحث عن الحافز الذي يتمحور أساساً في "الرغبة" وليس في الأسباب.
- سادساً: أن الرؤية النفسية للتاريخ تختزل موضوعه ومضمونه في أفراد أبطال ليسوا أسوياء؛ في حين أن التاريخ في الواقع ليس إلا نتاج فعاليات الشعوب السوية الناهضة.
- سابعاً: وفقاً لهذا التفسير يصبح التاريخ نتيجة "حالات" استثنائية وهو أمر يهدد القوانين العلمية التي تتحكم في صيرورته وحركته.
- ثامناً: تتحول البشرية في رحلتها التاريخية – وفقاً للتفسير النفسي – إلى مجموعات من العبيد المسجونين في دائرة اللاوعي، بما يناقض مفهوم الحرية التي اعتبرها "فيكو" هي محور وغاية التاريخ.
- تاسعاً: قد يفيد هذا المذهب في تفسير نتاج أعمال المبدعين من الأدباء والفنانين؛ لكنه فيما نرى عديم الجدوى بالنسبة للتاريخ البشري.
- عاشراً: مع ذلك يمكن الإفادة من "الفرويدية المجددة" خصوصاً فيما يتعلق بدراسة الشخصيات ضمن مناهج أخرى ونظريات متعددة تلقى كل منهما ضوءاً ما على جانب من جوانب الحقيقة التاريخية المتشابكة والمعقدة.

****

أما عن التفسير الاجتماعي "المادي" فلا أجد نفسي في حاجة إلى التعريف بنظرياته؛ خصوصاً بين جمهور أكاديمي متخصص في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وسأكتفي بتقديم عجالة عن الفكر المادي والتفسيرات المادية للتاريخ قبل ماركس وبعده؛ لأثبت أيضاً خطأ التصور الشائع القائل بالنظرية المادية في التاريخ عند كارل ماركس وحده. ومن شاء الإطلاع حول هذه النظرية فعليه بأحد الكتب التي تتناول فلسفة التاريخ، أو فليرجع إلى مقدمات كتبنا – وهي كثيرة – التي تعرض لقضايا المنهج والنظرية بصورة أرجو أن تكون مقنعة.

تعلمون جميعاً قدم المعرفة المادية عند "أرسطو" و"الشكاك" وخصوصاً عند "هيراقليطس" و"ديموقرايطس". فأرسطو أول من تحدث عن قدم المادة وأزليتها وأسبقيتها على الفكر، وجميعهم عرضوا للفكر باعتباره انعكاساً للواقع المادي الذي أفرزه.

بديهي أن تنعكس تلك المعرفة على المؤرخ اليوناني الأشهر "ثيكوديديس" الذي يعد رائداً في مجال التفسير المادي للتاريخ.

كما أن تطور المعرفة في العصور الرومانية بما يجارى الواقع التاريخي نفسه – حيث كان الرومان أصحاب حضارة عولت على التجريب والواقعية – الأمر الذي انعكس على تصورات الكثيرين من مؤرخي الرومان من أمثال "ديو كاسيوس" على سبيل المثال.

وبرغم ضآلة معلوماتنا عن الحضارات الشرقية (الصينية والهندية خصوصاً) نستطيع أن نجزم بوجود تصورات مادية تضع حداً للرؤية المتواترة الخاطئة عن الشرق الفنان والروحي والغرب العقلاني المادي. ومن تشكك فيما نقول فعليه بالرجوع إلى كتاب "آلبان ويدجرى" عن "التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى". في العالم الإسلامي قدمنا محاولة تثبت انطواء بعض الآيات القرآنية على تصور مادي للتاريخ. ومن يراجع تلك الآيات يجد مصداقاً

لذلك. قال تعالي "إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى" و"إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً" و"سنة الله في اللذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً" و"لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" و"ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين".

هذا عدى الكثير من الآيات التي تشي بالحديث عن الزمان والمكان والصيرورة والحتمية وقانون الصراع ونتائجه..الخ.

بديهي أن تعكس تلك الرؤية نفسها عند حشد كبير من مؤرخي الإسلام. فالطبري مثلاً نظر إلى التاريخ باعتباره سجلاً عالمياً "للأمم والملوك". والمسعودى قدم لنا تنظيراً لا يخلو من نزعات مادية في كتابه "التنبيه والإشراف"، وفي كتابه "مروج الذهب" قدم لنا التاريخ الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري من خلال رؤية متكاملة تقول بوحدة التطور في المادة والفكر. والبلاذرى في كتابه "أنساب الأشراف" حمل حملة ضارية على الأشراف من خلال منظور طبقي. ومسكويه في كتابه "تجارب الأمم" قدم – بامتياز – تطبيقاً لتأثير العامل الاقتصادي في تحريك التاريخ. وابن خلدون مؤرخ مادي قدير وقف على الكثير من قوانين المادية التاريخية قبل أن يكتشفها كارل ماركس. لقد عرض لقانون الجدل، وفائض القيمة، والحتمية..الخ وإن لم يطبق تلك القوانين في ما كتبه في كتاب "العبر". ومن المؤكد أنه تأثر بإخوان الصفا في استشراف هذه القوانين التي تحكم حركة التاريخ. وعند المقريزي نجد اهتماماً خاصاً بموضوعات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي كما سطرها في كتبه ورسائله المتعددة.

في أوروبا العصور الوسطي ارتبطت المعرفة عموماً والتاريخ خصوصاً بالدين؛ بله بالخرافة والكرامة والصدفة والمعجزة في الغالب. ومع ذلك نجد رؤي شمولية عند القديس أوغسطين.

وفي أوروبا العصر الحديث نجد نزعات مادية في فلسفات "هوبز" و"لوك" و"كوندرسيه" وغيرهم قبل كارل ماركس. بل نجد الكثيرين من علماء الاجتماع يكتبون في التاريخ؛ من أمثال "فولتير" و"مونتسكيو" و"كونت" و"سبنسر" و"فيبر" و"ماركس" نفسه.

وما كان من الممكن لكارل ماركس أن يكتشف "نظريته" لولا "هيجل" و"نيتشه" و"شوبنهاور" وعلماء الاقتصاد السياسي الإنجليز، فضلاً عن "ديدور" الفرنسي ومدرسته المادية المتطورة.

لكن المؤرخين الأوروبيين التقليدين وقفوا في صراع مع أصحاب الرؤية الاجتماعية فاتهموهم بكونهم اصطلاحيين تجريديين يتجاهلون الزمان والمكان. يتجلى ذلك في المحاورات الطريفة بين "سينو بوس" المؤرخ و"سيمياند" عالم الاجتماع الذي اتهم المؤرخين بأنهم "جامعوا حقائق تنقصهم الخبرة"..!!

وقد علق "بروديل" فيما بعد على هذا الحوار بأنه أشبه ما يكون "بحوار الطرشان"!!

وعند "ماكس فيبر" – على وجه الخصوص – نجد تفسيراً مادياً للتاريخ بل للدين نفسه وفق أدوات تحليل أطلق عليها IDEAL TYPES.

وعلى يد علماء الاجتماع المعاصرين تمت نقلة هامة في مجال سوسيولوجية المعرفة. كما تعاظم تأثير أعلام "الوضعانية الاجتماعية" من أمثال "بريل" و"بلوندال" و"هاليفاكس" و"موس" وغيرهم، فيما يتعلق بارتباط الفكر بالواقع. لكن يغلب على هؤلاء رفضهم مصطلح "الطبقة" واستبداله بمصطلح "الوعي الجمعي". وعند "كارل مانهايم" نجده يضع اعتباراً "للواقعية الاجتماعية" برغم إهداره قيمة "التاريخية".

أما المدرسة البنيوية فقد عارضت الكثير من قوانين المادية التاريخية وقال معظم أعلامها "بالثبات والسكون والسلام الاجتماعي"، وإن حاول البعض منهم الاعتراف بسوسيولوجية المعرفة. بل نجد بنيوياً مثل "رايت ميلز" يعترف

صراحة بوجاهة "المادية التاريخية". أما "التوسير" فلم يجد مناصاً من تطعيم البنيوية بالصراع الطبقي. بل إن مؤرخين تقليديين من أمثال "ولش" و"كولنجوود" اعترفا بأهمية المادية التاريخية صراحة.

وفي التاريخ المعاصر وبرغم الصراع الأيديولوجي؛ فإن "مدرسة الحوليات" اعترفت بأهمية التاريخ الاجتماعي. يظهر ذلك واضحاً فيما ألفه "لوسيان فيفر" و"مارك بلوك". وانتشرت هذه المدرسة في الشرق والغرب وعول أتباعها على دراسة "مفردات" التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. وعند "بروديل" تجسدت رؤية مادية للتاريخ على اعتبار "أن الفرد جزء من حقيقة كبرى هي المجتمع"؛ هذا برغم اهتمامه أصلاً بتاريخ "الذهنيات".

ومع تقديرنا لإهتمامات هذه المدرسة التي أطلقت على نفسها "مدرسة التاريخ الجديد"؛ إلا أنه يؤخذ عليها فقدان الإطار النظري العام والأدوات المفاهيمية "السيكيماتا" كما ذهب بحق خلدون النقيب.

ونضيف إلى ما ذهب إليه عدم الاهتمام بالتفسير والتنظير؛ وبدونهما تصبح المعرفة "معرفة ناقصة" على حد تعبير مؤرخ معاصر.

ولعل ذلك كان من أسباب ظهور مدرسة التاريخ الشامل ومن أعلامها "ميتلاند" و"فينوغرادوف" و"ماكلوين" و"هنرى بيرين". ويحسب لها الاعتماد على سائر المناهج المتاحة – بما فيها المنهج المادي التاريخي – على أساس أن كل منهج يكشف عن جانب مهم من الحقيقة التاريخية الملغزة. لنحاول الآن تقويم جهود بعض المؤرخين المحدثين والمعاصرين الذين عولوا على التفسير الاجتماعي.

بالنسبة للماركسية في الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية سابقاً، نرى أنهم ينقسمون إلى تيارين، الأول من المؤرخين الدوجمائيين الذين حاولوا اعتساف التفسير للمجتمعات العربية الإسلامية تحت تأثير الإيديولوجيا الماركسية. ومعلوم أن ماركس وأنجلز نفسهما لم يتوصلا إلى صيغة علمية محددة حول الوضعية

الاقتصادية والاجتماعية لهذه المجتمعات، اللهم إلا وضع تصورات أولية تتجسد فيما عرف "بنمط الإنتاج الآسيوي" متأثرين في ذلك بمعلومات تاريخيته شحيحة ومشوهة عن العالم الإسلامي الوسيط. لذلك جرت مراجعات لهذا التصور أفضت في النهاية إلى القول بأن هذا العالم الإسلامي يخضع في صيرورته لنفس القوانين الأساسية للمادية التاريخية. وقد عقد ستالين في عام ١٩٣٩ مؤتمراً للمؤرخين السوفيت انتهوا فيه إلى القول "بإقطاع إسلامي". كما جرت نقاشات خصبة فيما بعد بين المؤرخين الماركسيين لم تتوصل – للأسف – لصيغة معينة تحدد نمط الإنتاج في العالم الإسلامي.

ومن هنا يمكن تصنيف دراسات هؤلاء المؤرخين إلى صنف يحاول إتباع مناهج انتقائية لإعتساف تفسيرات اجتماعية مبالغ فيها – إلى حد كبير – لبعض الحركات الفكرية والسياسية في التاريخ الإسلامي. ويمثل هذا الاتجاه المؤرخ السوفيتي "بلبائيف" الذي تتسم دراساته بالسطحية والأدلجة.

وهناك تيار آخر أثري التاريخ والفكر الإسلامي بفضل المسح التاريخي الشامل الاستقرائي لواقع المجتمعات الإسلامية، وتقديم دراسات جد هامة في الكثير من موضوعات التاريخ والفكر الإسلامي الشائكة. في هذا الإطار نضع دراسات "بطروشوفسكي" و"بارتولد" و"كراتشكوفسكي" الهامة والمثيرة والموضوعية إلى حد كبير.

وكذلك نقيم دراسات بعض مؤرخي الكتلة الشرقية خصوصاً من الألمان والبولنديين من أمثال "هوفمان" و"موتايلنسكي" و"لويسكي" وغيرهم.

أما عن المؤرخين العرب المتأثرين بالرؤية الاجتماعية للتاريخ فيمكن أيضاً تصنيفهم صنفين، الأول قدم دراسات هامة في الفكر والتاريخ تعتمد التفسير الاجتماعي بعيداً عن الأيديولوجية. منها على سبيل المثال دراسات راشد البراوي وعبد العزيز الدوري وحسن محمود وضياء الريس.

وصنف أخر ظهر في فترة الستينيات والسبعينيات كنتيجة لانتشار الناصرية التي أخذت بالاشتراكية نظاماً؛ فظهرت دراسات متأدلجة بالرؤية الماركسية في العالم العربي كأعمال طيب تيزينى وحسين مروة ومحمد عابد الجابرى في بداية مشواره العلمي وصاحب هذه المحاضرة، وأنجزوا دراسات مثيرة للجدل والحوار حول سوسيولوجية الفكر الإسلامي.

وفي مجال التاريخ قدم هادى العلوي وأحمد علبي وتوفيق سلوم دراسات طيبة برغم طغيان الإعتساف الأيديولوجي.

وننوه بالجهود الرائدة للمرحوم محمد أنيس وتلامذته الذين تبنوا الرؤية الاجتماعية والمنهج المادي الجدلي في كثير من الدراسات الخاصة بتاريخ العالم العربي الحديث.

كما أنجز صاحب المحاضرة عدداً لا بأس به من الدراسات التاريخية أثارت حواراً مثمراً على الصعيد النظري والتطبيقي. إذ أفضى إلى تبنى عدد لا بأس به من الدارسين الشبان العرب نفس المنهج ونفس الرؤية، وأسفرت جهودهم عن تقديم عدد من الأطروحات الجامعية والدراسات الهامة في مجال التاريخ الإسلامي؛ منهم هاشم العلوي وإبراهيم القادري وعمر الشبرواى وأحمد الطاهرى وحميد تضغوت وغيرهم.

على أنه بعد الزلزال السياسي الذي أفضى إلى انهيار الكتلة الاشتراكية؛ تجرى الآن بعض المراجعات لجدوى تطبيق المادية التاريخية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية. والحكم أولاً وأخيراً منوط بالمؤرخين كما ذهب بحق المؤرخ "وولش".

وأخيراً أرجو أن تكون هذه المحاضرة تأريخاً أولياً معلمياً للتفسيرين النفسي والاجتماعي للتاريخ يهدف إلى إثارة مزيد من الحوار داخل هذه القاعة وخارجها.

مراجع عامة:

(١) ألبان ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى.

(٢) عبد الله العروى: مفهوم التاريخ.

(٣) كولنجوود: فكرة التاريخ.

(٤) روجيه جارودى: النظرية المادية في المعرفة.

(٥) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي.

(٦) محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية.

(٧) وولش: مدخل لفلسفة التاريخ.

****

منحنيات التحول والثبات في الفكر المصري*

في العصور الوسطي

******

لم يكن الفكر المصري نشازاً في منظومة الفكر الإسلامي العام؛ بل خضع في أصوله وتجلياته، في تطوره ونكوصه لذات الأسباب والمقومات والظروف والملابسات التي أحاطت بالنسق الفكري الإسلامي في العصور الوسطي. ويرجع ذلك بالأساس إلى وحدة الصيرورة السياسية؛ وقبل ذلك وبعده السوسيو - اقتصادية.

وإذا كانت ثمة خصوصيات للفكر المصري؛ فهي لا تنبو في تفسيرها عما أكدناه في دراسة سابقة عن "تاريخ الحضارة العربية"؛ من أن ظاهرة "التنوع في إطار الوحدة" هي إحدى خصائص الحضارة الإسلامية. لقد جمع الفكر العربي الإسلامي قواسم مشتركة جوهرية؛ لكنها لم تحل دون، ولم تصادر على البصمات العرضية لكل إقليم، وكان ذلك من أسباب ثراء هذا الفكر وتلك الحضارة.

تأسيساً على ذلك؛ فالراصد لمنحنيات الثبات والتحولات في الفكر المصري يجدها متسقة مع نظيراتها في الفكر الإسلامي العام، كما سيلاحظ بالمثل بصمات مصرية خاصة بتأثير الجغرافيا الطبيعية والماوراء الحضاري.

ذلك ما أثبتناه في دراسات سابقة عن "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" بعد رصد أمين لما جرياته من خلال رؤية "سوسيو- اقتصادية".

---

* الدراسة مشاركة من المؤلف في ندوة المؤتمر الإنثروبولوجي الأول، الذي عقد بجامعة القاهرة سنة ١٩٩٥.

أما عن عنوان الورقة الذي يشي بدراسة الفكر ذاته؛ وهو ما يتميز به المنهج "الفينومينولوجي" فقد أملته طبيعة الندوة وهدفها في استجلاء الثابت والمتحول في الفكر المصري؛ كما ألزمت الباحث أيضاً بالوقوف على أعتاب القرن السادس الهجري؛ برغم انتفاء كونه معلماً ومنعطفاً في سيرورة هذا الفكر؛ لا لشيء إلا لإتاحة الفرصة لباحث آخر كي يستأنف عملية الرصد حتى مشارف العصر الحديث.

وما أود تأكيده أن مفهوم "الثبات والتحول" مفهوم غير دقيق، لكنا سنحاول ضبطه من خلال منهجنا ورؤيتنا المعهودة؛ وهي الرؤية التاريخية الاجتماعية الصراعية.

لقد تصور البعض – خطأ – أن الثبات يعنى الأصيل القار، والتحول يعنى الأجنبي الوافد. كما تصور البعض الآخر أن الثبات هو "ما ينبني في أحقيته على ماض يفسره تفسيراً خاصاً معيناً ويعزل أو ينفي كل من لا يقول قوله.. وأن التحول هو مما يرفض أحقية هذا الثابت؛ استناداً إلى تفسير خاص معين لذلك الماضي نتيجة كونه خارج السلطة ومستهدفاً تحويل المجتمع في اتجاه ما يهدف إليه"(١). وتأسيساً على ذلك يرى أن الثابت بهذا المعنى يقصد به البنية الدينية التأسيسية للفكر العربي طوال عصوره، "فالدين كان ولا يزال هو الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي"(٢). وهو لعمري حكم جائر؛ برغم تأثير الدين إن إيجاباً أو سلباً في هذا الفكر؛ يستوي ذلك حكم باحث آخر أشد جوراً حين حكم بأن العقل العربي الإسلامي عموماً "عقل بيان لا عقل برهان"(٣).

تلك الأحكام الخاطئة – وغيرها – نتيجة طبيعية لتوظيف مناهج تجزيئية عاجزة عن التأريخ للفكر كالمنهج الفينومينولوجي عند أدونيس والبنيوي عند الجابري.

ومن خلال منهجنا المعروف سنعطى لمفهوم الثبات والتحول معنى جديداً؛ قوامه رصد السمات الغلابة على الفكر من حيث عقلانيته أو لاهويته؛ علميته أولا علميته. فقد شهدت مصر – خلال الحقبة الزمنية لموضوع الدراسة – شأنها شأن بقية أقاليم العالم الإسلامي فترات غلبت عليها العقلانية الليبرالية والتجريب؛ تعبيراً عن دور القوى البورجوازية في الفكر، وأخرى سادتها النصية والغيبية، معبرة عن ذهنية القوى الإقطاعية. وفي كل الأحوال لم يختف أيا من الاتجاهين لا لشيء إلا لعدم وقوع ثورة رأسمالية أصلاً.

في كل الأحوال لعب الفكر باتجاهيه هذين وظيفة سوسيو – سياسية؛ إذ "لم تعد المعرفة مقطوعة عن الضوابط المحددة والقيم الموجهة للممارسة التراثية"(٤) وإن كنا نقر بصواب هذا الحكم؛ فإننا نخالف صاحبه حين ذهب إلى أنه في كل الأحوال كانت المعرفة "تستند إلى العقيدة الإسلامية في شموليتها(٥)"، كذا في رفض منطق المفاضلة بين الاتجاه العقلاني والاتجاه النصي "باعتبارهما يؤديان وظيفة تكاملية(٦)"؛ متناسباً أن أصحاب الاتجاه النقلى في كثير من الأحيان قصروا تلك النفعية على العلوم الدينية فقط(٧)؛ وهو أمر قد حفز سلفاً مؤرخاً مثل "هاملتون جب" إلى الحكم بأن الفكر الإسلامي عموماً ذو "بنية نسميه"(٨). إن تلك التعميمات المجازفة – وغيرها كثير – تكفى – لو أخذ بها – لغض النظر عن محاولة دراسة موضوع كالذي نحن بصدده، وتلك مصادرة مرفوضة.

نختزل التقدمة الجدالية، للخوض في دراسة الموضوع. وستكون مقاربتنا لتبيان معالم تأسيس وتطور الفكر الإسلامي في مصر، مع إبراز البصمات المصرية الخاصة والكشف عن أسبابها بغية امتلاك الآليات التي صاغتها والتي بفضلها يمكن معرفة منحنيات التحول والثبات وفق تفسيرنا السوسيو – تاريخي للمفهومين.

لعل من أهم تلك الأسباب التي صاغت خصوصية هذا الفكر بإكسابه بصمة "مصرية"؛ هو البعد الجغرافي بجوانبه الطبيعية والبشرية والجيوبوليتيقية، ثم حصاد ذلك كله فيما يمكن أن يسمى باسم "الجغرافيا – التاريخية" وذلك بإضافة عنصر الزمان إلى عنصر المكان. يرى جمال حمدان أن الإطار "الجغرا – تاريخي" لمصر إطار "عبقري" وجه "وضعها" وخلق فكرها؛ فاتسمت مصر بنوع من "التجانس الطبيعي والمادي". وهنا تكمن أهمية نهر النيل كضابط محدد لشكل "اللاند سكيب" الطبيعي(٩). وعندنا أن هذا النهر قد جعل الزراعة هي الحرفة الدائمة والقارة للسكان. وهو أمر يفضي إلى ذهنية معتدلة وقريحة متدينة؛ انعكست آثارها على الفكر المصري طوال مسيرته التاريخية. وهذا ما نزعم أنه ينم عن منحنى الثبات في هذا الفكر.

هذا فضلاً عن "التجانس البشري" الذي حقق بفضل تفاعله مع التجانس الطبيعي الوحدة السياسية لمصر منذ فجر التاريخ. وعلى صعيد الفكر سيسهم في تخليق أهمية المركزية السلطوية في إقرار معطياتها الفكرية والعقدية والوجدانية. هذا فضلاً عما يتيحه من ذيوع روح التسامح كحافز للإبداع الجماعي المشترك؛ فلم تتعرض مصر لهجرات بشرية كبرى بقدر ما تعرضت لغزوات حربية(١٠) أسفرت عن ذوبان العناصر الوافدة في الأغلبية السكانية.

كما أهل موقع مصر الجغرافي لجعلها مركزاً إستراتيجياً للجذب وليس الطرد(١١). وعلى صعيد الفكر سيخلق نوعاً من التجانس بين الفكر القائم والوافد بعد ذوبان الوافد في القائم؛ وهو أمر سيتيح نوعاً من التعددية في إطار وحدة الفكر، ويجعل من هذا المزج الخصب سبيلاً إلى الإبداع الذي يضفي على مصر مكانة حضارية خاصة بفضل التناسب بين الموقع والموضع(١٢). هذا فضلاً عن إناطتها بنوع من الرسالة الحضارية تشع خارج حدودها. ونحن في غنى عن رصد تلك الحقيقة في تاريخ مصر الفرعونية واليونانية والرومانية والبيزنطية؛ ومن ثم الإسلامية التي سنتناولها بالاستقصاء والدرس.

تلك هي علاقات الثبات في ملامح شخصية مصر الفكرية. أما عن منحنيات التحول؛ فتكمن – في نظرنا – فيما استجد من ظواهر فكرية خارجة عن النسق العام من الناحية الشكلية ليس إلا. إذ أن سمة التغير والتحول تشكل عنصراً عابراً لا يفت في عامل "الاستمرارية"؛ خصوصاً وأن التغير في المجتمع الزراعي الفيضى يكون جد محدود؛ استناداً إلى حكم أحد الدارسين بأن "سمة الاستمرار الجمودى" تشكل ملمحاً هاماً في قسمات شخصية مصر الفكرية. ومع ذلك؛ نرى أن هذا الحكم لا يعنى الجمود الفكري بقدر ما يعبر عن جدلية خاصة في العلاقة بين الوافد والقائم؛ بحيث يستوعب الأخير الأول ويصهره في بوتقته، كما يعنى أن الوافد بدوره يترك بصماته على القائم ليطور من ملامحه وخصائصه؛ وهو ما سنبثه بعد قليل.

مهمة هذه الورقة إذن هي برهنة هذا الإطار النظري من خلال رصد الفكر العربي الإسلامي في مصر، أو بعبارة أخرى؛ كيف اكتسى هذا الفكر مسحة مصرية؛ لن تلجأ لعرض تاريخي لهذا الفكر بقدر ما سنحاول الكشف عن الذهنية التي طبعته بطابعها والوقوف على خصائص هذا الفكر والكشف عن آلياته. أول ما نلاحظه في هذا الصدد أن الفاتحين لم يكونوا غزاة يحملون ثقافة ما؛ بقدر ما كانوا فاتحين أصحاب رسالة. بمعنى أن العرب لم يفرضوا على مصر ثقافة معينة؛ لأنهم كانوا في درجة ثقافية أقل من الثقافة القائمة، كما وأن العرب لم يقمعوا هذه الثقافة القائمة بل تركوها على حالها وانشغلوا بأمور السياسة والحكم والإدارة والحرب. كما وأن رسالتهم تحض على العلم والنظر والفكر؛ فالإسلام لا يصادر على الرأي طالما لا يمس العقيدة. هذا فضلاً عما أتاحه الفاتحون – بعد اتساع الدولة الإسلامية وتكوين وحدة سياسية كبرى – من حوار وجدل بين المراكز الحضارية المتنوعة والمنتشرة في سائر ربوع الإمبراطورية؛ الأمر الذي نتج عنه أمران:

- الأول: استمرار العطاء الفكري المصري بتراكماته التاريخية الهائلة في حرية ودون مصادره.
- الثاني: إكساب الثقافة المصرية مقومات جديدة بفضل رسالة الإسلام.

فبعد الفتح الإسلامي لمصر أقبل المصريون على اعتناق الإسلام في سرعة وعمق وشمول؛ فيما لا يزيد على قرنين من الزمان(١٣). وقد تم هذا الانتشار سلماً بدليل اعتناق بعض المصريين الإسلام حتى قبيل الفتح(١٤). بالمثل انتشرت ظاهرة التعريب بنفس الدرجة سواء في جانبه الإثنى أو اللغوي أو الثقافي؛ حتى ليذكر أن الأقباط كتبوا تواريخ كنيستهم باللغة العربية، كما اتخذوا أسماء عربية(١٥).

وقد وفد إلى مصر رهط من الصحابة والتابعين يحملون رسالة الإسلام لتفقيه المصريين المسلمين في أمر دينهم، كما وفد المصريون إلى الديار المقدسة لأداء فريضة الحج؛ الأمر الذي مهد لعطاء مصري في الفكر الإسلامي؛ نتيجة المزاوجة بين الوافد والتراث القائم؛ الكامن في إشعاع معارف مدرسة الإسكندرية ذات الصبغة الهللينستية(١٦).

من هذا المزيج تشكلت مدرسة الفسطاط التي عبرت عن صيغة مصرية للمعرفة الإسلامية في عصر التأسيس؛ أخذت تتسرب خصائصها غرباً إلى بلاد المغرب والأندلس.

ثم كانت ظاهرة الاستقلال في العالم الإسلامي والتي تمثلت في قيام دولتي الطولونين والإخشيديين بمصر؛ كتعبير عن تطور سوسيو – اقتصادي يكمن في ظهور تيار برجوازي ليبرالي؛ تبنى ظاهرة تأسيس العلوم وتدوينها التي شاعت في مصر شأنها شأن بغداد(١٧).

لقد أبدعت تلك المدرسة في مجال العلوم الدينية كالفقه والتفسير والقراءات والتصوف. وحسبنا أن من أعلامها الليث بن سعد والإمام الشافعي وورش. وتجلت البصمة المصرية خصوصاً في فقه الشافعي المعتدل الذي يعتمد

الرأي والأثر والذي أسفر عن ظهور علم جديد هو "علم أصول الفقه"(١٨) كما تمثلت البصمة المصرية الخاصة واضحة في فلسفة التصوف على يد ذو النون المصري. ناهيك عن الإسهام في العلوم العقلية كاللغة والأدب والتاريخ(١٩).

باختصار أسهمت مصر في حركة تأسيس العلم في الإسلام وأعطت له طابعاً مصرياً خاصاً يجمع بين العقل والنقل، بين الدين والدنيا(٢٠).

أما عن عصر الازدهار في الفكر العربي الإسلامي في مصر؛ فقد كان نتيجة صحوة برجوازية ثانية عمت العالم الإسلامي بأسره وآتت أكلها في ظل الحكم الفاطمي(٢١).

وعلى الرغم من اعتناق الفاطميين المذهب الإسماعيلي وتأسيس الأزهر ليكون مركزاً للدعاية لهذا المذهب؛ أحجم المصريون عن اعتناقه؛ لا لشيء إلا لميل قريحتهم للاعتدال الذي يعد من الثوابت في اعتقاد المصريين. على أن ذلك لم يحل دون الإقبال على العلم الذي ازدهر في هذا العصر في شتى فروعه وأجناسه. بل إن الفاطميين أنفسهم لم يحرصوا كثيراً على نشر مذهبهم بين المصريين ودعوا له بين الخاصة فقط.

ولقد تأثر هذا المذهب بمعارف مدرسة الإسكندرية؛ خصوصاً بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وازدهرت العلوم والفنون والآداب بفعل التنافس السياسي بين بغداد والقاهرة وقرطبة، وأسس الفاطميون "دار الحكمة" التي ازدانت بنفائس الكتب والمخطوطات في سائر المعارف، لينهل منها الجميع على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم في تسامح ندر أن توفر في عصر من العصور، وأصبحت القاهرة مركزاً من أهم مراكز الثقافة والحضارة الإسلامية؛ وفد إليها العلماء والأدباء والفنانون من كل أوب وصوب. وحسبنا أن الحسن بن الهيثم قد وضع في هذا العصر أصول المنهج العلمي التجريبي الذي بفضله حدثت طفرة في العلوم والمعارف العقلية والنقلية. وأنجبت مدرسة القاهرة الكثيرين من المشاهير في علوم الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء من أمثال أحمد بن يونس

وعبد الرحمن بن يونس وأبو الفتح منصور بن سهل وابن رضوان وموسى بن العازار وغيرهم. وحسبنا دليلاً على شيوع روح التسامح الديني والمذهبي من إقبال اليهود والنصارى وأهل السنة على الإسهام في النهضة المعرفية التي ازدهرت في هذا العصر. ومن الملاحظ أن الفكر ازدهر في المجال النظري وكرس لخدمة أغراض عملية في نفس الوقت.

كما تطورت العلوم النقلية بالمثل، ولم يحل الفاطميون الإسماعيلية دون تشجيع الفقهاء من أهل السنة، بل كثيراً ما اختاروا قضاتهم من الأحناف والمالكية والشافعية. وليس أدل على ذلك من حدوث تقارب بين سائر المذاهب الفقهية تم على يد الفقهية عبد المنعم الدمنهورى الذي لقب لذلك "بالمذاهبى"،(٢٢) كما أفادت العلوم النقلية من الفلسفة والمنطق وتوسع التأليف في مجال الأصول والفروع.

قصارى القول أن الثوابت في هذه الذهنية المصرية احتوت المتحولات التي حدثت في العصر الفاطمي، وأسهم المزج بينهما في استمرارية الفكر المصري العربي الإسلامي.

نستخلص مما سبق عدة سمات وخصائص هامة ميزت الفكر المصري خلال الحقبة موضوع الدراسة؛ يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أولاً: على الرغم من تدين المصرين؛ إلا أن ذلك لم يحل دون ازدهار العلم والفكر نتيجة فهم معتدل للدين ومقاصده باعتبار الإسلام يحض على العقل والنقل في نفس الوقت، ويجعل العمل الصالح مدخلاً للحياة الأخروية.
- ثانياً: اتسام عقيدة المصريين بالاعتدال ونبذ التطرف، فقد شهدت مصر سائر المذاهب والفرق وتعايشت فيها دون تعصب، يستوي في ذلك المذاهب الفقهية ومذاهب الفرق السياسية الدينية.

- ثالثاً: ترتب على ذلك إسهامة مصرية متميزة في ازدهار فكر سائر المذاهب وتقاربها؛ بدلاً من التناحر والصراع الذي ميز أقاليم أخرى من العالم الإسلامي.
- رابعاً: تأثرت أفكار وعقائد تلك لا الفرق بالموروث الحضاري والثقافي المصري، وأسفر هذا التراكم المعرفي عن تطور كيفي شهدته سائر العلوم العقلية والنقلية.
- خامساً: أن هذا الازدهار لم يقتصر تأثيره على المجتمع المصري؛ بل انتقل بتأثير رسالة مصر الحضارية إلى سائر أقاليم العالم الإسلامي وخصوصاً في بلاد المغرب والأندلس(٢٣).
- سادساً: الخصوصية في الفكر المصري لم تنبو بهذا الفكر عن الطابع العام للفكر الإسلامي، وإنما كانت "تنوعاً فريداً في إطار وحدة الحضارة العربية الإسلامية".
- سابعاً: أن مراحل الازدهار والانهيار في سيرورة الفكر المصري ارتبطت بالتطور السوسيو – اقتصادي بالدرجة الأولى؛ ففي عصور الإقطاعية غلب الطابع النصي على الفكر، بينما سادت الليبرالية عصور الصحوات البرجوازية؛ الأمر الذي يزكي رؤيتنا الخاصة "بسوسيولوجية المعرفة".

****

المراجع والهوامش

(١) أنظر: أدونيس الثابت والمتحول، جـ١، ص٢. بيروت ١٩٨٣.

(٢) نفسه، ص٣.

(٣) أنظر: محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربي، ونقدنا لتلك المقولة في كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، الجزء الرابع.

(٤) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٤٢١. الدار البيضاء ١٩٩٤.

(٥) نفس المرجع والصفحة.

(٦) نفسه، ص٤٢٢.

(٧) نفسه، ص٤٢٩.

(٨) أنظر: دراسات في حضارة الإسلام، الترجمة العربية، مقدمة الكتاب، بيروت ١٩٦٤.

(٩) جمال حمدان: شخصية مصر، ص١٦، القاهرة ١٩٧٠.

(١٠) نفسه، ص٦٦.

(١١) نفسه، ص٩٠ وما بعدها.

(١٢) نفسه، ص١٩٠.

(١٣) حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، ص١٠٠، القاهرة ١٩٦٣.

(١٤) نفسه، ص١٠٢.

(١٥) نفسه، ص١٠٥.

(١٦) محمد كامل حسين: أدب مصر الإسلامية. ص١٠٥، القاهرة ١٩٥٠.

(١٧) عن مزيد من المعلومـات؛ راجـع: محمـود إسـماعيل: سوسـيولوجيا الفكـر الإسلامي، جـ١، ص١٢٤ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

(١٨) Lane - Poole: History of Egypt in the Middle Ages, P.P. 51 Seq., London, 1951.

(١٩) أدونيس: الثابت والمتحول، جـ٢، ص١٨، بيروت ١٩٨٧.

(٢٠) محمد كامل حُسين: المرجع السابق، ص٧٤ – ٨٨.

(٢١) راجع: محمود إسماعيل: تـاريخ الحضـارة العربيـة الإسـلامية، ص١٨٦، الكويت ١٩٨٩.

(٢٢) هذا الجزء من المبحـث مستمد مـن مؤلـف لنـا تحت الطبـع وهـو الجـزء الخامس من "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي".

(٢٣) عن مزيد من المعلومات؛ راجع للمؤلـف: الإسـلام السياسـي، ص٩٩ ومـا بعدها.

****

نظرية الطغيان الشرقي

بين التفسيرين النفسي والاجتماعي*

******

ما أكثر ما كتب حول ملامح شخصية صدام حسين خصوصاً إبان غزو الكويت وعقب تحريرها. حصاد ما كتب يؤكد طاغوته دون خلاف. لكن الخلاف الحقيقي يكمن في تفسير وتأويل هذا الطغيان، هذا على الرغم من وحدة المنطلق التأويلي. يتجسد هذا المنطلق في التحليل النفسي الذي اعتبر أساساً نظرياً ملائماً للكشف عن قسمات تلك الشخصية "الباثولوجية". يستوي في ذلك علماء النفس المتخصصون وغير المتخصصين الذين تباروا في تشخيص مرض الطاغية، فمن قائل بأن المرض يكمن في "النرجسية"، أي عبداة الذات، إلى تشخيص آخر يرى أن "السيكوباس"(١) هي العلة، بينما رأى آخرون أنها حالة "بارانويا" جنونية أصابت عقله بلوثة لم يبرأ منها... وهلم جرا.

على أن ثمة اتجاهاً أخر يرى أن شخصية الرجل سوية تماماً، وأن سجل حياته يجعل منه "بطلاً" تاريخياً بكل المقاييس. ويعولون في ذلك على منطلق نظري ذي أساس نفسي كذلك، حيث زعموا أنه شخصية "كرزماتية" قادرة على تحويل الأحلام إلى حقائق.

إن الخلاف بين الدراسين في هذا الصدد؛ برغم وحدة المنطلق قمين بالتشكيك في المنهج والإطار النظري ذاته. ليس ذلك اجتهاداً من جانبنا بقدر ما هو حكم عالم نفساني مرموق هو "سيرل بيرت" الذي هدم مقومات التقسيم

---

* شارك المؤلف بهذا البحث في ندوة "الغزو العراقي للكويت" التي عقدت بجامعة الكويت سنة ١٩٩٢

الفرويدى التقليدي، تأسيساً على أن اختلاف الشخصيات لا يرجع لعوامل فطرية بقدر ما يرتبط بمعطيات مكتسبة من ظروف البيئة المحيطة. هذا من ناحية.

من ناحية أخرى لا نعلم شيئاً عما إذا كان حاكم العراق قد أصبح موضوعاً لبحث معملي سيكولوجي من جانب خبراء في التحليل النفسي أو من لدن "سايكتريين" من أهل الاختصاص يمكن التعويل على نتائج تشخيصاتهم.

تأسيساً على ذلك لا نعتد كثيراً بالمقولات التي تباينت واختلفت في تحديد آفة تلك الشخصية برغم اعتقادنا بأن تاريخه ينهض دليلاً على كونه "طاغية" في التحليل الأخير.

مهمة هذه الورقة - باختصار - هي محض محاولة للتدليل على هذا الطغيان من خلال نظرية اجتماعية - تاريخية - جغرافية - تصدت لتفسير ظاهرة "الطغيان الشرقي" قديماً وحديثاً. ونحن لا ندعي إبداعاً لهذه النظرية - ذات الأسس الماركسية - بقدر ما نطمح إلى تطبيقها. لعل في هذا التطبيق محاولة لإلقاء مزيد من الضوء حول هذه الشخصية الملغزة.

وننوه بأن هذه النظرية لا نسلم تماماً بصحتها، وإن كنا نعول على صحة الكثير من أحكامها. وننوه أيضاً بأن ظاهرة "الطغيان" ليست قاصرة على الشرق وحده، وحسبنا أن "أثينا" مهد الديموقراطية قد شهدت عصراً بأكمله عرف بعصر "الطغاة".

وقد يثير ذلك تشكيكاً في جدوى الآخذ بهذه النظرية تأسيساً على دعوى معروفة هي أنها نتاج العقل الأوروبي القائل بنظرية مركزية الحضارة، والذي يرى في الشرق مؤئلاً للخرافة والشعوذة، أو "للروحانية" في أحسن الأحوال. نحن نرفض - بطبيعة الحال - تلك الدعوى على أساس أن العقل الغربي مدين في نشأته وارتقائه للحضارات الشرقية، لكننا من ناحية أخرى نرى ثمة جدوى في نظرية الطغيان الشرقي التي كشفت عنها الأدبيات الماركسية تفيد - على الأقل - بصدد تفسير ظاهرة "الطغيان" تفسيراً علمياً مقنعاً.

بدءاً لا مناص من تعريف موجز بنظرية "الطغيان الشرقي" المؤسسة على أسس جغرافية - تاريخية والتي تستند - وفقاً للأدبيات الماركسية - على مقولات "نمط الإنتاج الآسيوي".

في سنة ١٨٥٣م كتب ماركس في "السيطرة البريطانية في الهند"... إن المناخ والشروط الجغرافية ولا سيما وجود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الإفريقية عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبلاد التتار إلى هضاب آسيا الأكثر ارتفاعاً، قد جعلت من الري الصناعي بواسطة الأقنية وغيرها من الإنشاءات المائية أساس المزارعة الشرقية... وهذه الضرورة فرضت استعمال الماء باقتصاد وبالتشارك... وأوجبت في الشرق تدخل الحكومة المركزي. ومن هنا تقع على كاهل الحكومات الآسيوية قاطبة وظيفة اقتصادية محددة، وظيفة تأمين الأشغال العامة"(٢).

معنى ذلك أن الطبيعة الخاصة للاقتصاد الزراعي القائم على الري "الهيدروليكي" هي التي أوجدت نمط إنتاج يقوم على الزراعة والتشارك، وأبرزت سلطة الدولة كقوة فاعلة مستبدة باعتبارها المشرفة على نظام الري، وحددت شكل الملكية التي هي أقرب إلى المشاعة. ومعلوم في الفكر الماركسي أن المشاعات يتسم تاريخها بالسكونية.

وفي رسالة من ماركس إلى إنجلز في ١٤ حزيران ١٨٥٢ يقول ماركس: "وغياب الملكية أمكن أن يقوم عليه البرهان لأول مرة على نطاق آسيا بأسرها بفعل الإسلام".

وهذا يعنى أن تبلور البناء الطبقي لا يحدث نظراً لغياب الملكية ويصبح مفتاح الموقف في يد السلطة التي هي سلطة طغاة مستبدين بفعل حيازتها "لفائض القيمة" عن طريق الريع الخراجي.

كتب ماركس في "رأس المال" "... إن الريع العقاري يشكل في آسيا العنصر الرئيسي في الضرائب، ويدفع عيناً. وهذا الشكل من الريع الذي يرتكز على علاقات إنتاج سكونية يصون بدوره نمط الإنتاج القديم"(٣).

ويترتب على ذلك بداهة تجميد الصراع الطبقي، وإن سمح الوضع بوجود "برجوازية" ضعيفة ترتبط مصالحها بالدولة.

وقد ورد في نفس الكتاب: "أن الدولة - المستبد الشرقي - التي يواجه التاجر في شخصها المالك الرئيس لفائض الإنتاج ترمز إلى الغنى الموجه إلى المتعة".

ويعلق إنجلز على ذلك "بأن الأسباب البيئية والمناخية بوجه خاص هي التي تفسر وجود وأهمية الحكومة المركزية المسيطرة..... كما تحدد الأشكال السياسية والدينية لتاريخ الشرق".

على أنه في عام ١٨٨١ راجع ماركس هذه الأفكار عن صيغة "النمط الآسيوي في الإنتاج" حين أكد أن "كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور في اتجاهات متباينة تبعاً للظروف الخارجية وللوسط التاريخي الذي توجد فيه". كما أكد أن "البنية الداخلية لكل نمط إنتاج بما ينطوي عليه من تعارضات تتطور تبعاً للظروف في اتجاهات وأشكال متباينة"(٤).

وهذا النص عظيم الأهمية لأنه فطن إلى أهمية "الحركة" في الصيرورة التاريخية بحيث أن المجتمعات التي تخضع لهذا النمط يمكن أن تتطور ولو ببطء.

أوحت هذه النصوص بتفسيرات معظمها خاطئ. تنسب هذه التفسيرات إلى بعض الشراح الماركسيين الذين فهموا هذه النصوص فهماً آلياً دون أن يفطنوا إلى أنها عبرت عن تصور "كروكي" عن الشرق لم يتضح إلا في نص عام ١٨٨١. فقد ذهب بعض الشراح إلى أن النمط السائد في المجتمعات

الأسيوية "مزيج من الرق والإقطاع"(٥). بينما فهمها البعض الآخر فهماً صحيحاً حين ذهبوا إلى أن هذه المجتمعات "تتعايش فيها الأنماط المختلفة"(٦).

برغم قصور معارف ماركس وإنجلز عن الشرق وتاريخه وتأثرهما بآراء لهردر وهيجل عن سكونية المجتمعات الشرقية، إلا أنها لا تخلو من وجاهة. ما يفيدنا منها بصدد موضوعنا يمكن تلخيصه في النقاط الآتية(٧):

- أولاً: تباطؤ الصيرورة التاريخية في المجتمعات الشرقية نظراً لميوعة الصراع الطبقي.
- ثانياً: الطابع المستبد للحكومات الشرقية ذات السمات العسكرية.
- ثالثاً: تحول الشعوب في ظل هذا النمط إلى حالة أشبه ما تكون بالعبودية.
- رابعاً: الطابع التوسعي لتلك النظم العسكرية واعتماد حياتها على الاستغلال في الداخل و"اقتصاد الغزو" في الخارج.
- خامساً: إتباع أساليب القمع والعنف للحفاظ على السلطة، فكان تاريخ هذه النظم سلسلة متصلة من سفك الدماء وإتباع أساليب التعذيب البشعة(٨).
- سادساً: تكريس الإيديولوجيا والعقائد والأفكار النصية والغيبية التي تصور "الطغاة" آلهة أو أنصاف آلهة.

يمكن التدليل على ذلك من كتاب هام ألفه Wittfogel(٩) نرى من المفيد بسط بعض آرائه.

يوافق فيتفوجل على الكثير من آراء ماركس وإنجلز خصوصاً ما يتعلق منها بمنظومة "الرى الصناعي" وإفرازها للطغاة بإعتبار الطاغية "سيداً أعلى" يستمد قوته من الهيمنة على الماء. لكنه يختلف معهما حول مقولة "وضعية الأرض". فبينما توحى النصوص الماركسية بإنعدام الملكية واقتراب وضعية الأرض من نظام المشاعة، يرى فيتفوجل أن الأرض تؤول ملكيتها للدولة بحيث يتمتع الطاغية بحيازة زبدها ويؤول بعضها إلى طغمته المشكلة لجهازه الإدارى

والمالي والعسكري(١٠). وهذا يفسر عبقرية الطغاة في "التنظيم" وخاصة بالنسبة للجيوش التي غالباً ما تكون جراره(١١).

كما تتنسق آراءه مع النصوص الماركسية في اتباع سياسة "الإرهاب والتخويف"(١٢) واللجوء إلى التكتم والسرية والبراعة في إحكام المؤامرات والمكائد. فالحاكم "لايثق في أحدوالموظف يتشكك في زميله والرجل العادى يخشى الوقوع في فخاخ المؤامرة".

مجتمع كهذا تسوده الرشوة والكذب، وتصبح فيه المناورة الوسيلة الناجحة لتحقيق المآرب. ومن ثم تغدو القوى المناوئة عاجزة عن المواجهة "فيكتفون بالبقاء على حافة الموت"(١٣).

ويكشف شراح كتاب فيتفوجل عن حقيقة هامة فحواها أن أقاليم الدولة تخضع خضوعاً مباشراً للعاصمة ولا تظهر سمة الإستقلال النسبى إلا بالنسبة للأقاليم المتطرفة(١٤).

أما علاقة الأفراد بالدولة فتتسم بالعبودية، لأن الخضوع للطاغية يعنى الخضوع "للمشترك الأعلى". وحتى إذا ما حدث تغيير في الحكم فإن الخضوع للطاغية الجديد أمر لا مفر منه لأنه لا قيمة للطاغية في حد ذاته، بقدر ما هو ممثل للسلطة الطاغية.

كما يكشف الأستاذ / أحمد صادق سعد عن قداسة الطاغية بإعتباره الكاهن الأعظم للإله، ومن ثم فهو يسرف في إنشاء المعابد والمؤسسات العامة من أمواله الخاصة التي يستمدها من الفقر والبؤس المدقع الذي تحياه الرعية(١٥). وغالباً ما يعبد الطاغية نفسه فينفق الأموال الباهظة على المقابر الملكية بإعتباره إله الأمة!!.

إن تجلى الإيديولوجيات الدينية ليس سمة مميزة للحكام الطغاة فحسب، بل تنسحب كذلك على قوى المعارضة التي تتخذ حركاتها العفوية طابعاً "مهدوياً" Messianique(١٦). ومن مظاهر مواجهة الطغاة لهذه الحركات المبالغة في

إظهار عظمته وجبروته: فيذهَّب قصوره ومقبرته ويتفنن في ارتداء النفائس وتعليق شارات ورنوك القلائد والأوسمة.

إن إمتطاء العقائد الدينية مظهر من مظاهر الحفاظ على السلطة و"تخدير" الرعية، بحيث "يصبح الدين مؤسسة فكرية سائدة ومتغلغلة"(١٧).

أما العلم فيتصل بالدين والسحر والشعوذة لأنه لا يكرس لخدمة المعرفة بقدر ما يوجه لتمجيد شخص الطاغية. وإذا ما تجاوز أهل العلم ذلك يقمعون بوحشية ضارية(١٨).

ما قدمناه سلفاً محض آراء نظرية، فلنحاول إلتماس مبرراتها من الواقع التاريخي لبلاد ما بين النهرين. وفي هذا الصدد لم يكن تاريخ سومر وبابل وآكد وآشور إلا سلسلة متصلة من الصراع الداخلي دار حول السيطرة على السهول الخصيبة لبلاد الرافدين. كذا صراعات مع القوى المحيطة من أجل التوسع والسيطرة. وفي كل الأحوال كانت القوة العسكرية هي الفيصل في حسم هذه الصراعات. وقد تجلت النزعة العسكرية في دولة آشور على نحو خاص فكان ملوكها يثيرون الذعر في بلاد الشرق الأدنى من خلال ما خاضوا من حروب سفكت فيها الدماء ونكل بالأسرى أيما تنكيل!!. ألم يجر أسر بني إسرائيل برمتهم في بابل بعد هدم هيكلهم في أورشليم؟.

ولم تبلغ الإمبراطورية الساسانية الفارسية أوج قوتها إلا بالإستيلاء على بلاد ما بين النهرين. وفي العصور الإسلامية عرف أهل العراق بأنهم موئل الشقاق والنفاق.!! ألم يسهموا بدور ملحوظ في أحداث الفتنة الكبرى؟ ألم يخذلوا علياً ومن بعده الحسين؟!

خلال العصر العباسي الأول كانت بغداد "سرة" العالم وفي خزائنها كانت تصب أموال الولايات الإسلامية لتنفق على حياة البذخ وسط جيوش من الغلمان والجوارى!!. لقد كان العراق مهداً لحركات الزنادقة والشعوبيين، وكان الخلفاء العباسيون "ظل الله على الأرض" على حد تعبير أبى جعفر المنصور. وفي

العصر العباسي الثاني كانت العراق مؤئلاً لإمبراطوريات عسكرية كالبويهيين والسلاجقة. وقد ورثتهم دول الأتابكيات ذات النزعات العسكرية المعروفة.

ثم كان ما كان من اجتياح المغول للعراق وما صحبه من قتل الرجال وهتك الأعراض وظهور أجيال جديدة هي مزيج من الدماء الأشورية والمغولية. وهذا يفسر طابع التوحش الذي لازم "الشخصانية" العراقية خلال العصور التالية وطابع الهرطقة الذي يشكل نغمة متواترة في تاريخ العراق برمته.

أما تاريخ العراق الحديث فهو سلسلة من الإنقلابات العسكرية في الداخل ومحاولات فاشلة للتوسع في الخارج. ليس أدل على ذلك من الفصل الدامي في تراجيديا الحرب مع إيران ثم مع الكويت اللتين لم يجن العراق منهما إلا الخيبة والدمار الشامل!!.

لا بأس أيضاً من إبراز نمط طغاة العراق على المستوى العقائدى. ونظرة سريعة تؤكد الآراء النظرية التي سبق عرضها. لم يكن جزافاً أن يعبر الدين في العراق القديم عن معطيات البيئة النهرية الفيضية الزراعية. فقد عبدت آلهة القوى الكامنة في المياه والأرض، يمثلها الإله "ايا" وابنه "مردوخ". كذلك كانت عبادة الإله "انليل" وزوجته "ننليل" تعبر عن معطيات بيئة زراعية في المحل الأول (١٩). بل اعتبر العراقيون النهر إلهاً منذ العصر البابلى القديم(٢٠). كما عبدت الأرض في شخص الربة "عشتار" إلهة الخضرة والخصب والنماء.

بديهي والحال كذلك أن يصبح الحاكم نفسه إلهاً، فقد اعتبر ملوك أور أنفسهم آلهة يقسم الناس بهم وتنظم لهم التراتيل وتسن الأعياد على شرفهم(٢١). كما أن حمورابى نفسه نسب نسبه إلى الآلهة فلقب "بإبن مردوخ"(٢٢).

وبديهي أن تتخلق طبقة كهنوتية تستغل الدين، فكان للكهنة مكانة مرموقة وكان لهم تأثير كبير على الشعب(٢٣)، بحيث قاموا بدور المبرر لطاغوت الحكام. ولا غرو فقد حظوا بإمتيازات كبرى مادية وروحية، وبرز المعبد

"كمؤسسة اقتصادية تملك المقاطعات الزراعية الضخمة وتمارس تجارة واسعة"(٢٤).

لا غرابة إذ عكست الديانات في مجتمع كهذا شرور الطغاة، ليس أدل على ذلك من أن أحد الآلهة – كما ورد في أحد الأساطير – ويدعى "أماكاندو" قتل والده وتزوج من أمه واقترن بأخته(٢٥)!!. ولا غرابة أيضاً إذ عرف عن آلهة بابل الميل إلى الأضاحى البشرية(٢٦)!!.

تلك النماذج وغيرها كثير قمينة بإثبات ما تضمنته النصوص النظرية من الطغيان الشرقي. فلنحاول بعد ذلك الكشف عن همجية وتوحش طغاة العراق من خلال نقوش تتعلق بتاريخهم القديم، دونما شرح أو تعليق. يقول الطاغية الآشورى "آشور ناصر بال":

"اقتربت من مدينة سورو فأخذ أهلها الرعب من عظمة إلهى آشور وسارع رؤساء وشيوخ المدينة إلّى لينفذوا بجلودهم وعانقوا القدم ولسانهم يقول: إن كانت تلك مشيئتك فإذ بحنا، وإن شئت فدعنا أحياء. إفعل بنا كل ما يتوق إليه قلبك... وبشجاعة قلبى وبحد سيفى عصفت بالمدينة"(٢٧).

وفي نقش آخر يقول: "... أقمت عموداً على بوابة مدينته وسلخت جلود كل الرؤساء وكسوت العمود بها.. وبنيت بعضهم داخل العمود، وخوزقت عليه آخرين، وأوثقت بعضهم حول العمود... وبترت أوصال الضباط... وحرقت العديد من أسراهم بالنار، واتخذت الكثير منهم عبيداً، وجدعت أنوف بعضهم، وقطعت أذانهم وأصابعهم، وقلعت عيون آخرين.. وصنعت عموداً من الأحياء وآخر من الرؤوس، كما علقت جماجمهم على جذوع الأشجار حول المدينة ثم أحرقت شبابهم وشاباتهم بالنار..."(٢٨).

وهناك نقشاً آخر للملك الأشورى "سنحاريب":

"هاجمتها كالإعصار، وكالعاصفة أطحت بها... لم أترك من سكانها شيباً وشباناً أي فرد، فملأت بجثثهم طرقاتها.. أما المدينة نفسها وبيوتها فقد حطمتها

وخربتها، وبالنيران دمرتها من أسسها حتى سقوفها... ولكي ينسى الناس في المستقبل حتى تراب معبدها، سلطت عليها المياه فحولتها إلى مراع"(٢٩)!!.

إن نظرة عابرة على بعض ملامح شخصية طاغية العراق كفيلة بالحكم بأنه إبن مخلص لآبائه وأجداده، وقرينة على صدق الكثير مما ورد في نظرية "الطغيان الشرقي". وهناك بعض النقاط الدالة في هذا الصدد:

١- ما كتب عن نشأته وارتكابه جريمة قتل وهو ما يزال يافعاً!!.

٢- انضمامه إلى "الجناح التصفوى" في حزب البعث ووصوله إلى السلطة على أشلاء رفاقه وبنى جلدته.

٣- إحياؤه النزعات العصبية والنزاعات العشائرية ليكفل لحكمه الإستمرار.

٤- براعته في أفانين الدعاية التي كرست لإظهاره بطلاً أسطورياً اتشح برداء القومية حيناً وعباءة الإسلام حيناً آخر.

٥- إهدار أموال العراق لتحقيق حلم زائف في الزعامة على العالم العربي. يشهد على ذلك المؤتمرات والندوات والمهرجانات التي كانت بغداد تشهدها كل يوم وعلى مدار الأعوام.

٦- شراء ذمم ضعاف النفوس من المثقفين العرب وتخصيص جوائز بإسمه والإنفاق على صحف ومجلات عربية وغير عربية بقصد تمجيده وترويج أسطورته.

٧- إدعاؤه الإنتماء للنسب الشريف وانبراء الشعراء لمديحه بعبارات النبوة والقداسة؛ قال أحدهم: "صلى العراق عليك..."!!!.

٨- الإسراف في تقلد الأوسمة والنياشين العسكرية والمدنية والتكني بألقاب التفخيم والتعظيم إلى حد الألوهية. (عَدد سدنة بعثه أسماءه عدد أسماء الله الحسنى)!!!.

٩- دخوله في مغامرات عسكرية لم تسفر إلا عن الهزيمة والخذلان (الحرب مع إيران - غزو الكويت).

١٠- تبرير هزائمه المريرة وتحويلها إلى انتصارات وهمية!!.

تلك - وغيرها كثير - مؤشرات تنهض الدليل على طغيان "طاغية العراق"، بحيث لا نبالغ إذا وضعناه ضمن سجل أجداده بختنصر وآشور بانيال والحجاج الثقفي وأبى العباس السفاح..!!.

أخيراً، ألا ينهض ما قدمنا دليلاً على صحة أطروحتنا في رؤية شخصية "طاغية العراق" في إطار نظرية "الطغيان الشرقي"؟؟.

****

(١) من سمات "السيكوباس" الكذب والسرقة وتحويل الأوهام إلى أفكار وحقائق تصل إلى حد العقيدة التي يناضل المريض من أجلها حتى لو تعرض لخطر الموت. وقد ذهب البعض إلى أن المريض بهذا المرض يتسم بصفات بدنية مميزة كإستدارة البدن والضعف الجنسي!!.

(٢) مجموعة من الدارسين: حول نمط الإنتاج الآسيوى – ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧١، ص٢٨١.

(٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي جـ١،٣٧، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢.

(٤) عن هذه النصوص والتعليق عليها، راجع: نفس المرجع، ص٢٢،٢٣،٢٤،٢٥.

(٥) حول نمط الإنتاج الآسيوى، ص٧٦.

(٦) نفسه، ص٩٦.

(٧) عن مزيد من التفصيلات، راجع كتابنا السابق، ص٢٤،٢٥،٢٦.

(٨) من هذه الأساليب البشعة استوحى الروائى العربي المعاصر عبد الرحمن منيف روايته الدالة في هذا الصدد "شرق المتوسط".

(٩) عنوان الكتاب هو: .. Oriental Despotism - New Haven, 1957

(١٠) Ibid. P. 137.

(١١) انظر: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، ص٨، القاهرة، ١٩٧٩.

(١٢) 139.

(١٣) أحمد صادق سعد: المرجع السابق، ص٩.

(١٤) نفسه، ١١.

(١٥) نفسه، ٨.

(١٦) نفسه، ص١٩.

(١٧) نفسه، ص٢٢.

(١٨) نفسه، ص٣٠.

(١٩) سامي سعيد الأحمد: المعتقدات الدينية في العراق القديم، ص١١، بغداد، ١٩٨٨.

(٢٠) نفسه، ص٣٧.

(٢١) نفسه، ص١٢.

(٢٢) نفسه، ص٩.

(٢٣) نفسه، ص٦.

(٢٤) نفسه، ص١٨.

(٢٥) نفسه، ص٥.

(٢٦) نفسه، ص٥٤.

(٢٧) جورج رو: العراق القديم، ترجمة حسين علوان، ص٣٨٩، بغداد، تاريخ الطبع مجهول

(٢٨) نفسه، ص٣٩١.

(٢٩) نفسه، ص٤٣٠،٤٣١.

****

التراث وثقافة المستقبل

جدل الفكر والواقع[*]

******

يخطئ من يقصر مفهوم التراث على المعارف الدينية فقط، كذا من يتصور ربطها "بالماضى" ليس إلا. فتلك نظرة روجت لها الأدبيات "الأصولية" المعاصرة؛ التي رأت في الإسلام وعلومه فقط معرفة نافعة، وماعداها "علم لا ينفع"؛ ومن ثم اعتبرت إحياء المعارف الدينية هو الحل لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر. وتأسيساً على ذلك جرى إلغاء "الحاضر" و"المستقبل" معاً لصالح الماضى؛ وهو ماض مضبب في نظر الأصوليين الذين إعتبروه "عصراً ذهبياً" لا مندوحة عن إعادة إنتاجه.

ونحن في غنى عن نقد تلك النظرة القاصرة وخطابها المشوه الذي يتسم؛ "بالأدلجة" و"الكليانية" و"الماضوية" و"القصور المعرفي"؛ كما أثبتنا في دراسة سابقة(١).

نحن في غنى أيضاً عن إثبات المفهوم العلمي التاريخي للتراث، بإعتباره يحوى "سائر الإنجازات المعرفية الماضوية بسائر عناصرها ومحاورها الدينية والعقلية والوجدانية والفنية والسلطوية والشعبية"(٢) في صورة تراكمات أفقية ورأسية تنطوى على صراع ومغايرة "بحيث يفقد التراث زمنه ليقفز إلى زمن قرءاته (٣) سواء في الحاضر أو المستقبل.

تأسيساً على ذلك، نعتقد أن دراستنا هذه تكتسى مشروعية التناول؛ خصوصاً إذا ما تعلق الأمر بصياغة مشروع فكرى نهضوى مستقبلى.

---

* شارك المؤلف بهذا البحث في ندوة "مستقبل الثقافة العربية"، القاهرة ١٩٩٧.

فإستشراف المستقبل لا يعنى القطيعة مع الحاضر، وفي نفس الوقت لا يعنى جعل الماضى عبئاً على الحاضر والمستقبل. يزكى هذه المشروعية أيضاً؛ أن الرؤية الجدلية للتراث تجعل منه عنصراً بارزاً في تشكيل الهوية الحضارية؛ بما يقتضى ضرورة المعرفة به والوعى الناتج عن هذه المعرفة، وهو وعى قمين بتجريد التراث من قدسيته التي تجعل منه معوقاً ومثبطاً لأية محاولة إيجابية تروم تطوير المجتمع العربي والإنتقال به إلى "العصرنة"(٤).

التراث إذن؛ سلاح ذو حدين يمكن – وفق فهم قاصر – أن يكون عقبة كأداء أمام التوجه نحو المستقبل، كذا يمكن – وفق فهم علمي ووعى معرفي – أن يصبح عامل بناء وحافزاً للتطور والتقدم. ولقد جرى التحقق من ذلك تاريخياً، فحركات الإصلاح في العصر الحديث؛ برغم دعوتها الصادعة للتجديد؛ لم تستطع الإنعتاق من "كابوس" الماضى؛ بإكراهاته ومحاذيره ومقدساته الوهمية. بالمثل أخفقت المحاولات الفكرية "العلمانية" – لقطيعتها مع التراث – في صياغة مشروع واقعى وعملى يقود حركة التقدم؛ لا لشيء إلا لإسرافها في "التغريب"؛ فتحول نتاج فكرها إلى منظومات نشاز رفضها الواقع المعيش ولفظها.

لذلك لا مناص من مراجعة التراث وبحث سائر جوانبه بروح نقدية(٥) قادرة على المصارحة والمكاشفة والإقدام على نقد "المتواتر" والجرأة في اقتحام "اللامفكر فيه" ونفض الغبار عن "المسكوت عنه" بهدف التوصل إلى "معرفة" موضوعية تؤهل لإذكاء الوعى "بالذات" "وبالآخر" في آن؛ وهو وعى يشكل مناخاً ملائماً لصياغة ثقافة المستقبل.

إن فهم تراثنا لا يتم دون فهم مواز لتراث " "الآخر"؛ بإعتبارهما معاً إنجاز "عقل هيومانى" ينطلق من أسس مشتركة ويتطلع نحو أهداف بعينها. ومعلوم أن العودة للتراث حقيقية تاريخية شهدتها سائر التجارب الإنسانية؛ خصوصاً حين تواجه المجتمعات تحديات معقدة. وكثيراً ما جرى إستلهام التراث

في صياغة "مشروعات نهوضية" جاءت "إستجابة" لتلك التحديـات، ونجحت فـي تجاوزها(٦).

نسوق في ذلك بعض الأمثلة الدالة، منها أن تأسيس العلم والفكر في العالم الإسلامي إبان "عصر التدوين" ما كان له أن يكون لولا الإنفتاح على "تراث الماضين" إستجابة لتأسيس دولة كبرى تنطوى على ثقافات متعددة ومتنوعة. كما كانت نهضة القرن التاسع عشر إستجابة للتحدى الإستعمارى الغربي وفكره المتفوق. وها نحن الآن في أمس الحاجة لمواجهة ثقافة عصر "الكونية" الذي يشكل خطراً يهدد بطمس الهوية العربية الإسلامية. وهنا صدق من قال بأن "تشكيل الوعى العربي واكب تاريخاً محاصراً ومكبلاً"(٧).

لقد جرت محاولات شتى لدراسة التراث ونقده؛ فظهرت مشروعات هامة في هذا الصدد في العقدين الآخيرين نجحت إلى حد كبير في تعرية "المتواتر" وفي إضافة الجديد إلى معارفنا التراثية. لكنها – مع ذلك – لم تفلح في إذكاء الوعى التاريخي نظراً لقصور منهجى يتمثل في دراسة الفكر بمعزل عن تاريخيته؛ ومن ثم إنزلقت إلى أحكام عامة ذات طابع تجريدى مضبب بأحكام القيمة.

لم تفطن تلك الدراسات على سبيل المثال إلى حقيقة طغيان الأثر على النظر والإتباع على الإبداع والثابت على المتحول؛ وذلك لعدم فطنة أصحابها إلى طبيعة السيرورة والصيرورة المتباطئة – وأحياناً النكوصية – للمجتمعات العربية الإسلامية نتيجة هزال الطبقة الوسطى ودورها "المائع" في قيادة حركة التطور(٨). كذلك لم تفلح في "تحقيب" مراحل سيرورة الفكر لعجز أصحابها عن استيعاب منحنيات وانعطافات حركة الواقع.

فكيف السبيل لمجرد التفكير في صياغة مشروع فكرى مستقبلى بينما معرفتنا بالتراث لا تزال مضببة؟، وكيف يمكن تجاوز أزمتنا الراهنة ونحن مازلنا نتخاصم ونتشاحن حول بديهيات العوامل المشكلة لقسمات هويتنا؟ لن

نستطيع إستشراف ثقافة المستقبل دون الإتفاق على مقومات ومكونات تلك الهوية الضاربة جذورها في عمق التراث.

إن نظرة واعية بتاريخية التراث لا تستطيع أن تتجاهل حقيقة إرتباط سائر النهضات بآلية "الإحياء" العمودى والرأسى، أي بمعرفة "الذاتّ ومعرفة "الآخر" في آن. لا نقصد الإحياء الديني وحسب، كما ذهب بعض الدراسين(٩)، أو القراءة العقلية لهذا الموروث اللديني فقط، كما ذهب البعض الآخر(١٠). وما نعنيه بالتحديد هو استقراء تاريخ النهضات الكبرى عربية إسلامية كانت، أو أوروبية للوقوف على "آليات" و"ديناميات" "المواجهة" للتحديات والوقوف على وسائل وسبل وطرائق تجاوزها. سيثبت الرصد الأمين ما يعين على إذكاء الوعى نتيجة المعرفة بطبيعة الموروث ورصد إيجابياته وسلبياته واستقراء تجلياتها في الحاضر واستخلاص ما يفيد في ربط الموروث الإيجابى بعجلة العصر. عندئذ يمكن الإتفاق على قاعدة مشتركة تلتقى عندها سائر الاتجاهات والتيارات المعاصرة لتنطلق منها – عن قناعة ووعى – لصياغة المشروع الثقافي المستقبلي. عندئذ يمكن تحويل التراث من كونه عامل تشرذم وفرقه إلى عامل دفع وحافز بناء، أو بالأجرى "لم الشمل بعد الضياع والتغريب والتشتت والميوعة وتضارب الأهواء"؛ كما ذهب بعض الدارسين(١١).

وفي إطار الوعى بالتراث، يمكن الوقوف على حقيقة كون الكثير من مشكلات الحاضر موروثة عن الماضى؛ خصوصاً وأن معظمها لم يحسم بصورة قاطعة من قبل، فظلت تداعياتها موجودة ومتفاعلة في الحاضر. ومن ثم فلا مناص من تحديدها وتعليلها من أجل حلحلتها وتذليلها، كما إنطوى الماضى على إيجابيات تمتد في الحاضر أيضاً يمكن تلمسها وتكريسها لخدمة الحاضر والمستقبل بعد تطويرها. وفي ذلك صدق من قال(١٢): "ينطوى التراث على عناصره ممتدة تنطوى بدورها على إمكانات للتقدم أو التخلف"، وعلينا أن "نؤولها بما يؤكد التقدم لا التلخلف"(١٣)، "وإعادة إنتاج المقبول تأويلاً لصالح

واقع يتميز بالخصوصية"(١٤)، عندئذ ينتفى الطرح الخاطئ والمتواتر للتراث في مقابل "العصرنة"؛ والـ "أنا" في مقابل "الآخر" تأسيساً على "إنسانية" الفكر وعالمية "التاريخ" وكونية الأخلاق والقيم؛ "فأفكار الحرية والمساواة والعدل والتسامح وحق الإختلاف، واستبدال العلم بالخرافة أو العقد الاجتماعي بالتفويض الإلهى..الخ"(١٥) غير مملوكة لأمة بعينها أو لفكر دون الآخر بقدر ما هي قيم ومثل عليا أفرزتها تجارب تاريخية إنسانية عبر الزمان والمكان.

بل إن الأفكار المضادة والقيم المناقضة كانت نتاج أزمات تاريخية وجب علينا درسها واستيعاب دروسها؛ وفي كل الأحوال نقف على قاعدة مشتركة تنطلق منها قوى التقدم صاغتها جهود مفكرين ومصلحين ذوى نزعة إنسانية عامة كالفارابى وإخوان الصفا والكندى وابن رشد وبترارك وبوكاتشيو وسافونا رولا وكارل ماركس. كما انطوى التراث الديني على قواسم مشتركة تؤصل لقيم الحرية والعدل وعمران الكون ولا تتعارض البتة مع المعارف الإنسانية. إن الفهم الواعى للتراث يضع حداً للمقولات الثنائية المتضادة المتداولة التي تبتسر الفكر في مقولات متواترة تعمى عن رؤية "المشترك الأعظم" للتجربة الإنسانية في شموليتها أفقياً ورأسياً. لذلك صدق من تحدث عن "صيرورة المعرفة المتبادلة الأطراف"(١٦) التي يمكن أن تستثمر في صياغة مشروع مستقبلى ثقافي لا ينقطع عن الماضى ولا عن الحاضر بل يعتبر "التراث فاعلاً ومنفعلاً في آن"(١٧) فضلاً عن كونه سنداً مرجعياً شعورياً مرشداً بنزعة عقلانية وإنسانية"(١٨).

تتضح تلك النزعة وتتبلور بعد درس وفهم ووعى بالتراث، بما يقود إلى استخلاص الدروس وتوظيفها في إستجلاء الحاضر واستكشاف خيوط الطريق إلى المستقبل(١٩). وعلى النقيض من ذلك يصبح التاريخ والتراث عبئاً ومعوقاً لمسيرة الإنسان نحو التقدم(٢٠) في غياب هذا الوعى. ولعل هذا يفسر لماذا خاصم الكثيرون من المصلحين والمجددين التراث والتاريخ ودعوا إلى القطيعة

معهما، ونددوا بالنظر إلى الماضى بسلبياته وإيجابياته معاً؛ حتى لقد قال بعضهم "ما أسعد أمة ليس وراءها تاريخ"، وقال آخرون: "إن الحمقى هم الذين يسمحون لأبنائهم بأن يتعلموا التاريخ"..!!

ومعلوم أن التاريخ بمفهومه الحقيقي ليس عبئاً على الحركة إلى الأمام؛ فهو "علم دراسة حركة الزمن ورصد اتجاهات التطور"(٢١) والإفادة منها في اكتشاف المسيرة الحضارية وترشيدها لتحقيق طموحات الحاضر والمستقبل.

على أن الوقوف على تلك الحقيقة ليس بالأمر الهين بالنسبة للتاريخ العربي الإسلامي(٢٢) ذى الزمن الطويل والرقعة المكانية الشاسعة، والذي يحوى تراثاً متعدداً متنوعاً متضارباً نسجت معظمه الأهواء والمصالح. والأدهى هو استمرارية معظم جوانبه السلبية في الفكر - بله الواقع - العربي الراهن في "صورة أفكار وممارسات لا تمت بصلة إلى الإسلام"(٢٣).

لا مناص من الوعى بتلك السلبيات ونحن نعول على آلية "الإحياء" الذي يعنى في نظرنا استيعاب الدروس والعبر من التراث. يستوى في ذلك التراث الفكرى والتراث العلمي اللذين جرى تجاوزهما بمراحل طفرية في عالمنا المعاصر. ما نقصده هو الوعى بمسيرة هذا التراث وربطها بصيرورة الفكر والعلم في تاريخ البشرية(٢٤)، والإلحاح على تكريس حصاد ذلك كله لخدمة مشروع فكرى مستقبلى يساير الفكر العالمى في تطوره مع الحفاظ على خصوصيات الهوية.

لذلك نرى من الضرورى مراجعة الفكر الديني خصوصاً ورده إلى المبادئ الإسلامية العامة في بكارتها بما تتضمنه من قيم إنسانية نبيلة. هذا هو ما فعلته أوروبا في عصر النهضة التي كان من أهم مظاهرها - ومن أسباب نجاحها في ذات الوقت - قيام حركة إصلاح ديني من قبل مفكرين دينيين راموا تنقية الدين من الشروح الخاطئة للكهنوت المبرر للطغيان والمعادى للعلم والإبداع. وهي دعوة سبق وتبناها "إخوان الصفا" الذين عولوا على "تطهير

العقيدة والشريعة من الجهالات "بالحكمة والمعرفة. وتلك مسألة هامة فطن إليها أحد رجالات الفكر الديني المستنيرين حين قال: "إذا كنا نؤمن بأن الأزمة التاريخية التي تواجه الأمة هي أزمة معقدة ومتشابكة ومتعددة الأبعاد، فإننا نؤمن بأن إصلاح الفكر الإسلامي هي نقطة الإنطلاق الأساسية التي يبدأ منها كل تصور للخروج من الأزمة"(٢٥)؛ وذلك بتحريره من التقليد والجمود والغلوّ؛ ضارباً في ذلك أمثلة دالة من تجارب دعاة الإصلاح الديني في العصر الحديث(٢٦).

ونظراً لأهمية تلك الرؤية؛ من المفيد أن نقف على بعض الأفكار الهامة لصاحبها، ومنها تحرير الفكر الديني من مخاطر الإيديولوجيا(٢٧)، وتصحيح النظرة الخاطئة الشائعة عن حضارة الغرب بإعتبارها حضارة متآمرة على الإسلام والمسلمين(٢٨). كذا النظر إلى ظاهرة التطرف الأصولى المعاصرة في سياق الواقع التاريخي الذي أفرزها(٢٩). كما انتقد خطابها واعتبره "عامل هدم لا عامل لبناء" لأنه يعول على العمل السياسي ويغيب العمل الفكرى(٣٠) ودعا إلى دراسة التراث الديني وفق منهج نقدى موضوعى وقراءة موضوعية في ضوء التاريخ الإسلامي والتاريخ الإنسانى العام "لتأسيس فكر واقعى مستقبلى في أجواء حرة"(٣١) مفيداً من السلبيات والإيجابيات في آن بإعتبار التراث "تجربة بشرية حافلة بالإيجابيات والسلبيات"(٣٢).

تتسق تلك الرؤية المستنيرة للتراث مع رؤى تيارات أخرى علمانية دعت إلى ضرورة التحرر من الإكراهات والمصادرات الأيديولوجية قديماً وحديثاً بخصوص قراءة التراث الذي يجب تناوله في ضوء الواقع الحاضر الراهن والمعقد، وفي ضوء إحتياجات هذا الواقع ومتطلباته(٣٣).

وفي نفس الاتجاه ذهب مفكر إسلامى مستنير إلى أن التراث نتاج بشرى يحتمل الصواب والخطأ وليس مجرد فكر ديني محض يوضع في مواجهة فكر الغرب الذي ينظر إليه بإعتباره "فكراً دخيلاً". لقد اعتبر التراث مستمراً ومفتوحاً

شهد وينطوى على إيجابيات وسلبيات، ودعا إلى ضرورة التأكيد عى إحياء الإيجابيات وتطويرها وتسخيرها لخدمة الواقع العربي والإسلامى المعاصر(٣٤).

إن إجماع مفكرين معاصرين ذوى توجهات مختلفة أصولية وعلمانية على هذا الموقف المستنير من التراث؛ يؤكد صدق دعوانا في إمكانية الإلتقاء على أرضية مشتركة تنطلق منها سائر تيارات واتجاهات الفكر العربي المعاصر لصياغة مشروع ثقافة المستقبل.

ومن ثم وجب التنبيه إلى أن تجاوز التراث باسم الحداثة أمر غير مقبول معرفياً وواقعياً. ولسوف يترتب عليه نتائج تؤدى إلى مزيد من التشرذم والفرقة، وإتاحة الفرصة للتيارات الأصولية للإنفراد بإحتكار التراث بصورة مضببة لصياغة مشروعها المعوق للحداثة. كما يتيح الفرصة بالمثل للتيارات "التغريبية" بأن تمعن في تغريبها وهي تصوغ مشروعها المضاد. وفي الحالين معاً يحكم على المشروع المنشود سلفاً بالقصور والمسخ. وهو أمر فطن إيه أحد المفكرين النابهين، حين إنتقد الاتجاهين السابقين معاً وندد – على نحو خاص – بدعاة التنوير الذين يتجاهلون أهمية التراث ودوره في صياغة مشروع واقعى متوازن(٣٥).

لابد للمشروع المستهدف من قراءة خريطة الواقع الفكري الراهن بسائر اتجاهاته وتياراته، وتوظيفها جميعاً من أجل تخليق قاعدة فكرية مشتركة ومتفق عليها تجمع بين الماضى والحاضر والمستقبل في وحدة عضوية تتيح مجالاً للخصوصية والتعددية في آن.

وفي هذا الصدد نؤكد أن التراث ينطوى على قيم معرفية أنتجتها تجارب إنسانية يمكن الإفادة منها في صياغة ثقافة المستقبل. لعل من أهمها الإلحاح على تزكية القيم الروحية في مشروع الغد. ومن ثم لا يجب النظر إليها بإعتبارها عقائد دوغمائية ثابتة، بل بإعتبارها موروثاً حفز ويحفز على الدعوة لإزدهار العمران؛ فضلاً عن أهميتها في التربية وفي الأخلاق. إذ تلح المرجعة الدينية –

إسلامية كانت أو مسيحية – على ربط الإيمان بالعمل، وجعل الأخير معياراً للجزاء في الدنيا والآخرة. ناهيك عن مبادئها الصادعة في حرية المعتقد وتبجيل العقل وتحرير الإنسان.

يستفاد من التراث أيضاً؛ في الوقوف على حقيقة إرتباط الفكر بالواقع؛ سواء في التعبير عنه أو في تجاوزه. وليس جزافاً أن يزدهر الفكر في عصور الإنفتاح الليبرالى التي سادتها القوى البورجوازية، كما كان تطرفه وتشرذمه وجموده نتيجة سيادة الإقطاعية بأغطيتها السياسية التيوقراطية والعسكرية(٣٦).

لقد شهد العالم في العقد الأخير تحولات كبرى؛ من أهمها هيمنة الرأسمالية – بعد إنهيار الكتلة الإشتراكية – ومحاولة فرض ثقافتها لتصبح ثقافة كونية. كذا تعاظم الثورة العلمية والتكنولوجية خصوصاً في مجال "المعلومات"، وما نجم عن ذلك كله من تهديد للثقافات القومية ينذر بنسخها أو على الأقل مسخها. هنا تظهر أهمية التراث في صياغة مشروع الثقافة العربية المستقبلية في حماية الهوية القومية وصيانة الشخصانية العروبية الإسلامية؛ دون مصادرة على الإفادة من تلك المعطيات الكونية بزخمها الجارف. ويمكن إستخلاص العبر من الأنموذج اليابانى بالذات في الملاءمة بين خصوصية الهوية وبين التقدم العلمي والتقنى العالمي.

من التجارب التراثية المستفادة أيضاً، ما نقف عليه من حقيقة إسهام سائر العناصر والإثنيات والملل والنحل في بناء أنموذج حضارى؛ إنطلاقاً من فكر وثقافة تجمع بين التعددية من ناحية وبين المشترك الثقافى الناتج عن وحدة التوجه الإقتصادي الحر وحقوق المواطنة في "مجتمع مدنى" من ناحية أخرى. لقد أثبتت عصور إزدهار الفكر الإسلامي أن الإقتصاد التجارى "الميركنتالى" أسهم في تخليق تجانس اجتماعي ومذهبى وفكرى، خصوصاً في العصور التي سادتها البورجوازية، كما أثبتت أن إنغلاق الفكر وتطرفه كان قميناً بإثارة الحزازات الإثنية والنعرات الإقليمية والتعصب الديني والمذهبى؛ كنتيجة تلقائية

لغلبة الإقطاع كنمط للإنتاج. ولا غرو فقد كانت ظاهرة "الرحلة في طلب العلم "في العالم الإسلامى في العصور الوسطى موازية لظاهرة التبادل السلعى والإنتاج البضائعى، بحيث يمكن الإعتراف بدور أساسى في هذا الصدد يعزى إلى "العالم – التاجر". وهو ما جعل مؤرخاً مثل "كلود كاهن" ينعت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة تجار، وأن التجارة بالذات هي التي لعبت الدور الأهم في إنصهار النزعات العرقية والإقليمية والطائفية؛ بما أوجبته من شيوع مبدأ "التسامح" الذي شكل مناخاً مواتياً للإنفتاح الفكرى والتفكير العقلاني التجريبي.

تأسيساً على ذلك، يمكن التعويل على مشروع "السوق العربية المشتركة" في خلق مصالح مشتركة تسهم بدورها في صياغة قاسم مشترك على صعيد الثقافة والفكر. هذا فضلاً عن تحويل النزاعات الإثنية والمذهبية والتطرف الديني عن مشروعاتها الضيقة لتصب في هذا القاسم المشترك الثقافى العام وتثرية، وتخلق نوعاً من "التعدد في إطار الوحدة" يحترم الخصوصيات ويحتويها لتنصهر تدريجياً وتلقائياً في المحيط العام.

ويقدم التراث دروساً هامة في هذا الصدد؛ حيث يبرز دور "أهل الذمة" مثلاً في البناء الحضارى والمشاركة في مواجهة أخطار الغزو الخارجى جنباً إلى جنب مع المسلمين. من التراث أيضاً نقف على الدور الإيجابى للحركات السلفية – كالوهابية والسنوسية والمهدية – في تحرير العقيدة من الخرافات والشعوذة التي إختلطت بها إبان عصور الإنحطاط، كذا أهمية دورها في مواجهة أخطار الغزو الأوروبى ومعارك التحرير الوطنى(٣٧).

إن نظرة أمينة التراث قمينة بوقوفنا على إيجابيات الإثنية والمذهبية في التراث. فدور "الفرس" في تأسيس العلم في الإسلام في غنى عن البيان، وما قام به "الأتراك" من جهود محمودة في الفكر الإسلامى بوجه عام وفي الفنون والعمارة الإسلامية خصوصاً لا يختلف عليه إثنان، والفضل في حركة الترجمة منوط بالسريان، ودور البربر في المغرب والأندلس لا يقل بحال عن دور

المشارقة في تأسيس وإزدهار الحضارة العربية الإسلامية(٣٨) بل إن الفكر القومي الحديث يرتبط تاريخياً بجهود نصارى الشام. ومن يتحقق تاريخ الفرق الإسلامية يقف دون لأي على أنها لعبت دوراً مخرباً في عصور التشرذم والإنغلاق وتسلط الحكام بينما إكتسى هذا الدور إيجابية بذيوع روح التسامح إبان فترات المد الليبرالى البورجوازى.

ولقد أثبتنا في دراسة سابقة(٣٩) أن سائر الفرق والمذاهب إتفقت في الأصول، بل كان إختلافها في الفروع دليل خصوبة وثراء، سواء في مواجهة مشكلات الواقع أو في إزدهار الفقه الذي يعد أعظم ما أنجزه الفكر الإسلامي. لقد أثبت التاريخ أن الفرق المتطرفة ولدت وتخلقت خلال أزمات عامة وخانقة في التاريخ العربي الإسلامي، وأنها اعتدلت عندما إنتهت تلك الأزمات، بما يؤكد خطورة البعد السياسي والاجتماعي في تحليل هذه الظاهرة. كما أثبت أنه في عصور الإزدهار أسهمت سائر الفرق والمذاهب في إزدهار العمران. فتقلصت الخلافات بينها وتقاربت آراؤها ومعتقداتها، وأسهمت جميعاً في إزدهار وتنوع الفكر الإسلامي. فأهل السنة – مثلاً – حموا الإسلام عقيدياً ضد حركات الزنادقة والمتهرطقين. وخلف الخوارج تراثاً رائعاً في الدفاع عن "المبدأ" وتبني قيم العدل والحرية والديمقراطية؛ حتى لقبوا بـ"جمهوريو الإسلام"، ودور المعتزلة في تأصيل العقلانية لا يحتاج إلى بيان. وكان التشيع مرادفاً للتفكير العلمي والإجتهاد؛ حتى أن معظم علماء ومفكرى الإسلام كانوا من الشيعة. وأسهم التصوف الإسلامى في إثراء الفكر الفلسفى والنضال ضد الطغيان، ناهيك عن تضييق هوة الخلاف بين سائر الفرق والمذاهب وحتى الأديان.

لقد أثبت التاريخ الإسلامي أثر التقارب والتلاقح الفكرى بين المذاهب والفرق في التمهيد لمشروعات سياسية وحدوية كبرى، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة الموحدية. كما أثبت أيضاً أولوية هذا التقارب وأهميته في التمهيد لتحقيق

الطموحات نحو مجتمع تسوده قيم العلم والدين في آن؛ كما هو الحال بالنسبة لجماعة إخوان الصفا.

ولا أقل من أن نعرض في إيجاز لهذين الأنموذجين الرائعين لإستخلاص الدروس والعبر التي يمكن الإسترشاد بها في صياغة مشروع نهوضى فكرى مستقبلى طموح.

بخصوص الدعوة الموحدية، نعلم أن بلاد المغرب قد مرت بأزمة خانقة من جراء التناحر القبلى والصراع العنصرى الذي أزكته الخلافات المذهبية. فقد شهدت بلاد المغرب سائر المذاهب والفرق الإسلامية التي وفدت من المشرق والتي أدت صراعاتها إلى القلاقل السياسية والفوضى الاجتماعية والتعصب الفكرى والمذهبى. وحتى بعد إعادة توحيده على يد المرابطين؛ فقد فشلت هذه الدولة نتيجة إستنادها إلى عصبية قبلية وأيديولوجية مذهبية محافظة تتمثل في المذهب المالكى؛ لذلك سقطت هذه الدولة وهي في أوج قوتها.

ما كان لبلاد المغرب أن تستعيد وحدتها دون مشروع فكرى وأيديولوجى يستند إلى احتواء سائر المذاهب والفرق والإثنيات والعصبيات. فضلاً عن النشاط الاقتصادي "المركنتالى" القائم على الإفادة من التجارة بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب وتوظيفهما معاً لتحقيق المشروع السياسي الوحدوى.

لقد شهدت بلاد المغرب من قبل تجارب سياسية مذهبية مراهقة أقصى ما وصلت إليه هو إقامة كيانات سياسية إقليمية متنافرة ومتصارعة. فقد إنتشر مذهب الخوارج وصار أيديولوجية لعدد من هذه الدول كإمارة بورغواطه وإمارة بنى مدرار الصفريتين، وإممارة بنى رستم الإباضية. كما إستندت دولة الأدارسة على أيديولوجية شيعة زيدية - إعتزالية. وبالمثل قامت الدولة الفاطمية مستندة إلى أيديولوجية شيعة إسماعيلية. لم يقدر لهذه الدول جميعاً تحقيق وحدة المغرب سياسياً نتيجة القصور في صياغة أيديولوجية وحدوية.

وعى الموحدون هذا الدرس جيداً حين صاغوا أيديولوجيتهم الجديدة تأسيساً على فكر منفتح على سائر معتقدات المذاهب والفرق الموجودة في الساحة. وما كان ذلك ليتحقق لولا إنفتاح النخبة القائدة التي تولت الريادة. ولا غرو فقد انتمت إلى الطبقة الوسطى بشرائحها التجارية التي اقترن نشاطها الاقتصادي بالإنفتاح الفكرى. وتخبرنا المراجع أن المهدى بن تومرت مؤسس الدعوة كان تاجراً، كما كان عبد المؤمن بن على مؤسس الدولة تاجراً أيضاً، وتنم رحلة المهدى إلى الشرق عن ارتباط العلم بالتجارة، وعن إرتباطهما معاً بالإنفتاح الفكرى. لقد درس على شيوخ ينتمون إلى مذاهب فقهية وكلامية ومذهبية متنوعة، أفاد منهم جميعاً في صياغة مشروعه الفكرى الوحدوى. إذ نعلم أنه بعد عودته إلى المغرب خاطب شيوخ القبائل والمذاهب والنحل كلا بلغته. فقد أجاد العربية والبربرية في آن. كذا ألح على تكوين نخبة مفكرة تشاركه الهموم والطموحات، وتتطلع إلى تحقيق الوحدة السياسية؛ إنطلاقاً من قاعدة فكرية مشتركة.

نتلمس ذلك في جلاء في عقيدة الموحدين التي صاغها ابن تومرت في كتابة "أعز ما يطلب"؛ إذ انطوت الدعوة على مبادئ مستمدة من سائر المذاهب والفرق. فقد جمعت بين معتقدات أهل السنة، المالكية والأشعرية والظاهرية. كما تلقفت الكثير من أفكار الغزالى التي تجمع بين العقل والنقل والتصوف. ومن المعتزلة أخذ أفكاره في تبجيل العقل. كما لم يتقاعس عن الإفادة من فكر الخوارج وتراثهم الثورى الديموقراطى. ونهل من المذاهب الشيعية الزيدية والإسماعيلية الكثير، بحيث احتوت دعوته" وأرضت أصحاب الآراء والمذاهب المختلفة"، حسب حكم أحد الدراسين الثقاه. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير لماذا نجح ابن تومرت في تحقيق الوحدة السياسية؛ التي ما كان لها أن تتحقق إلا بفضل مشروعه الفكرى الواقعى(٤٠).

ثمة تجربة تراثية أخرى يمكن الإفادة منها والإسترشاد بها فيما نحن بصدده من محاولة صياغة مشروع ثقافي مستقبلي وهي تجربة "إخوان الصفا" الذين قدموا مشروعاً أنموذجياً يعول على دور الفكر في مواجهة إشكاليات الواقع وتحدياته. لقد كان هذا المشروع - بحق - أول محاولة لصياغة عمل فكرى جماعي مشترك، حسب حكم أحد الباحثين المعاصرين(٤١).

لقد ارتبط ظهور الجماعة بأزمة خانقة ألمت بالعالم الإسلامي حول منتصف القرن الثالث الهجرى، حيث ساد الإقطاع العسكري وتسلط قادته وهيمنوا على مقدرات السياسة والحكم، وعملت النعرات الأثنية والعنصرية والنزعات المذهبية والطائفية عملها في إحداث التشرذم والفرقة، وبلغ الفكر النصى الإتباعى المنغلق شأو قوته، وزاد من سطوته إرتباطه بالسلطة التيوقراطية والعسكرتارياً الحاكمة، فأمعن أصحابه في إضطهاد ذوى الإنتجاهات العقلانية الليبرالية، وإثارة العوام ضدهم بعد أتهامهم بالهرطقة والكفر.

شهد العصر أيضاً إجهاض الثورات الاجتماعية وحركات المعارضة؛ وأدركت النخبة المفكرة استحالة التغيير بالسنان، فتولت النضال بالقلم واللسان، بعد وعيها بحقيقة أولوية "التنوير" قبل "التثوير".

لذلك فتحت الجماعة الباب على مصراعيه لسائر العناصر المستنيرة من كافة المذاهب والفرق. ولا غرو فقد كان روادها ينتمون إلى الطبقة الوسطى بفكرها العقلاني الليبرالى المنفتح، فصاغوا مشروعهم الفكرى التنويرى إستناداً إلى مرجعيات متعددة. فنهلوا من الفكر الكلاسيكى الشرقي والغربي في آن، وآفادوا من معطيات "عصر التدوين" في سائر العلوم والآداب والفنون، واستندوا في تعاليمهم إلى المبادئ السامية في سائر الأديان والملل؛ على أساس أنها جميعاً تستهدف غاية سامية واحدة "فكل ما نطق به الأنبياء حق وصدق لا مراء فيه". وآخوا بين المعرفة والدين، بل راموا "تطهير الشريعة من الجهالات" عن طريق

المعرفة. كما اعتمدوا في مباحثهم سائر الطرائق والمناهج المتاحة، من السماع إلى البرهان إلى التجريب إلى الحس والحدس، ووظفوا كلا منها في الحقل المعرفي المناسب، تأسيساً على أن كل منهج ينطوي على فائدة ما، والمهم تطبيقه "حسب طبيعة الموجودات". وأخضعوا كافة المعارف لسلطان العقل، بإعتباره الفيصل في تقرير الصواب والخطأ، وضمنوا حصاد معارفهم في إحدى وخمسين رسالة؛ جرى تداولها وتدارسها بين الأتباع في سائر البلدان والأمصار، بهدف إعداد جيل من الشباب تجمعهم وحدة معرفية مشتركة وتربية أخلاقية تؤهلهم مستقبلاً لإقامة "دولة أهل الخير"(٤٢).

قصارى القول – أن التراث العربي الإسلامي حافل بالتجارب والنماذج التي يمكن إستحضارها والإفادة منها في صياغة مشروع لثقافة المستقبل؛ يحتوي سائر التيارات والاتجاهات الفكرية المتواجدة في الساحة، تأسيساً على ما يجمعها من قواسم فكرية مشتركة، وطموحات وغايات واحدة؛ وهي إنقاذ الفكر العربي المعاصر من وهدته، وتكريسه – بعد تجديده – في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وذلك إستناداً إلى الدور التاريخي للفكر في قيادة حركة التطور والتقدم.

****

المراجع والهوامش

******

١- أنظر: محمود إسماعيل: الخطاب الأصولي المعاصر - الآليات والقسمات، القاهرة، ١٩٩٥.

٢- محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٢٣.

٣- نفسه، ص٢٣٤.

٤- لا تزال الدراسات العربية في مجال "المستقبليات" في طور "المراهقة" بإستثناء الجهود الجادة للمفكر العربي المغربي "المهدى المنجرة".

٥- راجع في هذا الصدد، كتابات عبد الله العروى ومحمد عابد الجابرى، وطيب تيزينى، وحسين مروة، وحسن حنفى وصاحب هذه الدراسة.

٦- نذكر في هذا الصدد بمشروع إستشراف المستقبل العربي الذي إضطلع به "مركز دراسات الوحدة العربية"، كذا جماعة صلاح البيطار في باريس التي وئدت عقب مولدها لأسباب لا محل لذكرها الآن.

٧- أنظر: كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ص١٠، بيروت ١٩٩٢.

٨- عن أسباب هزال البورجوازية في العالم الإسلامي، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، جـ٢، مجلد١، ص٢٣٤ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨١.

٩- أنظر: حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، ص٤١٣، الإسكندرية ١٩٩٧.

١٠- أنظر: محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، ص١٧،١٨، بيروت ١٩٨٠.

١١- حسن حنفى: المرجع السابق، ص٤٢٦.

١٢- أنظر: جابر عصفور: أنوار العقل، ص٢١، القاهرة ١٩٩٦.

١٣- نفسه، ص٢١.

١٤- نفسه، ص٢٢.

١٥- محمود إسماعيل: إخوان الصفا، رواد التنوير في الفكر العربي، ص١١٩ وما بعدها، المنصورة ١٩٩٦.

١٦- جابر عصفور: المرجع السابق، ص٣٢.

١٧- نفسه، ص٣٤.

١٨- أنظر: محمود إسماعيل: مقالات في الفكر والتاريخ، ص٢٢ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٩.

١٩- نفسه، ص٢٢.

٢٠- فيلالى السايح: التاريخ في نظر الأمم والشعوب قديماً وحديثاً، مجلة "التراث" نوفمبر ١٩٩٥، الجزائر، ص٨١.

٢١- نفسه، ص٨٤.

٢٢- فرنسواز ميشو: تعليم تاريخ الإسلام - لماذا، وكيف؟، مجلة "كراسات تربوية"، عدد ٢٤٨، تونس ١٩٨٦، ص١٢٥.

٢٣- نفسه، ص١٢٦.

٢٤- أنظر: أحمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، ص٥، الكويت ١٩٨٨.

٢٥- أنظر: على فهد الزميع: عوامل البناء والهدم في الفكر الإسلامي المعاصر، ص٣، الكويت ١٩٩٥.

٢٦- نفسه، ص١٦ وما بعدها.

٢٧- نفسه، ص٢٣.

٢٨- نفسه، ص٢٤.

٢٩- نفسه، ص٢٢.

٣٠- نفسه، ص٢٧ وما بعدها.

٣١- نفسه، ص٣١ وما بعدها.

٣٢- نفسه، ص٤٥.

٣٣- أنظر: محمد أركون: من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٢٧، بيروت ١٩٩١.

٣٤- نفسه، ص١٤.

٣٥- أنظر: محمد البهى: الفكر الإسلامي في تطوره، ص٣،٤، القاهرة ١٩٧١.

٣٦- نفسه، ص١٧.

٣٧- أنظر: محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص٢١٠، وما بعدها، القاهرة ١٩٩٦.

إذ ذهب هؤلاء أن العودة إلى الماضى تنطوى على آلية مرجعية لتبرير الحاضر والمستقبل، أي أن التراث عندهم "بمثابة الحضور المقدس للأب الذي لا يمكن أن يكون الإبن صورة شائهة منه مهما سعى، ولهذا فلابد من قتل الأب ليتحرر الإبن من سلطان الأب ويؤكد ذاته. يسم الأستاذ العالم هذا الاتجاه بالقول بالقطعية المعرفية التي تعد مقولة لا تاريخية. ويأخذ العالم على هؤلاء نظرتهم الخاطئة إلى الفكر من مفهوم فرويدى، أو بالأحرى معزولاً عن بنية الواقع. المرجع السابق، ص٢١٣، وما بعدها.

٣٨- راجع في هذا الصدد مشروعنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" الذي يتمحور حول التأريخ للفكر العربي الإسلامي من خلال الصراع بين البورجوازية والإقطاع.

٣٩- محمد البهى: الفكر الإسلامي في تطوره، ص٣٧ وما بعدها.

٤٠- عن مزيد مـن الخصـائص الإيجابيـة للحضـارة العربيـة الإسـلامية، راجـع محمـود إسـماعيل: تـاريخ الحضـارة العربيـة الإسـلامية، ص٢١ ومـا بعدها، الكويت ١٩٨٩.

٤١- أنظـر: محمـود إسـماعيل: فـرق الشـيعة، ص٢٩ ومـا بعدهـا، القـاهرة، ١٩٩٥.

٤٢- عن مزيد من المعلومات؛ راجـع: محمـود إسـماعيل: مذهب ابن تومرت بيـن الوحـدة الأيديولوجيـة والتوحيـد السياسـي، بحث في كتـاب "فكـرة التـاريخ بيـن الإسـلام والماركسـية"، ص١١٩ ومـا بعدهـا، القـاهرة ١٩٨٨.

٤٣- أنظـر: مـا كتبـه جـورج طرابيشـي: فـي كتـاب: "نقد نقد العقل العربـي"، بيروت ١٩٩٦.

٤٤- راجع: محمود إسماعيل: إخوان الصفا، المنصورة ١٩٩٦.

****

المحتويـــات

صدر عن الدار

العنوان	المؤلف	السعر
١ - الديمقراطية والدولة فى العالم العربى	تيموثى ميتشل	٨,٠٠
٢ - الانفتاح وتغيير القيم	أحمد أنور	٢٠,٠٠
٣ - معضلة الاقتصاد المصرى	د. جلال أمين	١٢,٠٠
٤ - من يبيع مصر؟	د. رفيق حبيب	٩,٧٥
٥ - الالتزام عند الكتّاب المصريين	د. سهام هاشم	١٠,٠٠
٦ - مواجهة الأزمات	عثمان عثمان	١٢,٠٠
٧ - محاولات تهويد الإنسان المصرى	د. مدحت أبو بكر	٥,٠٠
٨ - أوروبا وتدمير الاخر	توماس ماستناك	٤,٠٠
٩ - لحن الصباح	محمد ناجى	٤,٢٥
١٠ - الإمام البخارى محدثا وفقيها	د. الحسينى عبد المجيد	٢٠,٠٠
١١ - أبواب الفرج	د. السيد محمد العلوى	١٠,٠٠
١٢ - الحريق وعلوم الكيمياء	كمال عبد المقصود	٧,٠٠
١٣ - قف.. تلك فاتحة والنوى	فوزى صالح	٦,٠٠
١٤ - الخطابة وإعداد الخطيب (مجلد)	د. عبد الجليل شلبى	٣٠,٠٠
١٥ - تصورات فى الدعوة والثقافة الإسلامية	د. عبد الرؤف شلبى	٢٠,٠٠
١٦ - أضواء على طريق العودة إلى الإسلام	د. أحمد خليل	٥,٠٠
١٧ - الشعر الصوفى	د. وفيق سليطين	١٠,٠٠
١٨ - الإعلام التربوى	د. محى الدين اللاذقانى	٥,٠٠

١٩ - مختار الصحاح	الرازى	١٥,٠٠
٢٠ - تنظيم المجتمع - النظرية والتطبيق	عبد الحليم رضا	١٥,٠٠
٢١ - دفاتر العنف المقدس	غويتيسولو	١٠,٠٠
٢٢ - خطاب الأفندية الاجتماعى	ز. لوكمان	٤,٠٠
٢٣ - عيناك محميتان للنوارس	فاروق خلف	٧,٠٠
٢٤ - بؤس المصالحة	عبد العال الباقورى	٢٠,٠٠
٢٥ - المسلة - رواية	نبيل سليمان	٨,٠٠
٢٦ - الخطاب النقدى عند المعتزلة	د. كريم الوائلى	١٢,٠٠
٢٧ - صورة العرب فى الغرب	د. عزة عزت	١٥,٠٠
٢٨ - التحضر الرث والتطور الرث	د. شحاته صيام	١٢,٠٠
٢٩ - تأشيرة خروج من الخليج	نجوى فؤاد	
٣٠ - قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر ودروس فى الهرمينيطيقا التاريخية	محمود إسماعيل	
٣١ - بونابرت والإسلام - بونابرت والدولة اليهودية	ترجمة بشير السباعى	
٣٢ - الأحكام التقويمية فى الجمال والأخلاق	د. رمضان الصباغ	

طبع بالمركز المصرى العربى
تليفون : ٥٨١٥٦٠٧